

DANIEL PANSARELLI

**Filosofia e práxis na América Latina:
Contribuições à filosofia contemporânea a partir de E. Dussel**

Tese apresentada à Faculdade de
Educação da Universidade de São Paulo
para obtenção do título de Doutor em
Educação.

Área de Concentração: Filosofia e
Educação

Orientador: Prof. Dr. Antônio Joaquim
Severino

São Paulo
2010

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo

19(7+8) Pansarelli, Daniel
P196f Filosofia e práxis na América Latina: contribuições à filosofia contemporânea a partir de E. Dussel / Daniel Pansarelli; orientação Antônio Joaquim Severino. São Paulo: s.n., 2010.
251 p.

Tese (Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Educação. Área de Concentração: Filosofia e Educação) - - Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo.

1. Filosofia contemporânea (América Latina) 2. Modernidade 3. Ética 4. Política 5. Filosofia (Crítica) I. Severino, Antônio Joaquim, orient.

Nome: Daniel Pansarelli

Título: Filosofia e práxis na América Latina: contribuições à filosofia contemporânea a partir de E. Dussel.

Tese apresentada à Faculdade de Educação da
Universidade de São Paulo para obtenção do
título de Doutor em Educação.

Área de Concentração: Filosofia e Educação

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof (a). Dr(a). _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof (a). Dr(a). _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof (a). Dr(a). _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof (a). Dr(a). _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof (a). Dr(a). _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

*Para Larissa,
professora, mulher.
Em sinal de meu amor,
respeito e admiração.*

Agradeço...

a minha esposa, meus pais, minha irmã e meu cunhado. A minha família.

aos professores que tive e aos colegas que tenho na Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo e na Universidade Metodista de São Paulo.

ao meu orientador, professor doutor Antônio Joaquim Severino, pela confiança, companheirismo e inabalável disposição.

a outros professores e professoras que participaram de forma mais direta de momentos diversos da elaboração deste trabalho: doutora Roseli Fischmann, doutor Lauri Emílio Wirth, doutor Moacir Gadotti, doutor Elydio dos Santos Neto.

aos amigos e amigas, constantes interlocutores e apoiadores. Suze Piza, Cesar Mangolin, Luci Praun, Wesley Dourado.

ao professor doutor Enrique Dussel, por ter corajosamente dedicado sua vida à construção de uma filosofia que é fundamento e motivação para este trabalho.

RESUMO

PANSARELLI, Daniel. **Filosofia e práxis na América Latina**: contribuições à filosofia contemporânea a partir de E. Dussel. 2010, 251 p. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

O situar-se explicitamente em uma área de concentração que interfaceia Filosofia e Educação caracteriza esta tese, desenvolvida a partir de estudos bibliográficos, essencialmente teóricos e subsidiariamente históricos, tomando como prioritárias as fontes primárias, especialmente as obras filosóficas de Enrique Dussel e de outros filósofos europeus e latino-americanos por ele abordados. O autor em questão vem se dedicando desde a década de 1970 ao desenvolvimento de uma filosofia que guarde profunda relação com o contexto sócio-histórico latino-americano, tendo sua produção adquirido forma de uma *filosofia da libertação*. O esforço do presente trabalho destina-se, especialmente, à contribuição no sentido de sistematizar e melhor definir conceitos-chave desta expressão filosófica, em particular as noções de *libertação*, *filosofia* e *metafísica* – esta estritamente compreendida como *filosofia primeira*. Para alcançar tais objetivos, o trabalho divide-se em duas partes, a primeira dedicada à explicitação dos fundamentos filosóficos, históricos e antropológicos da filosofia dusseliana, com destaque para sistematização esquemática e didática da original proposta de interpretação da história procedida pelo filósofo em estudo. Na segunda parte, são sistematizadas algumas das elaborações filosóficas próprias de Dussel, às quais se somam outras elaborações e, em menor escala, críticas procedidas pelo autor da tese. Nesta etapa, propõe-se a materialidade dos corpos, sua carnalidade concreta, como critério de validação dos processos de libertação almejados pela filosofia em questão. Para que possa contribuir factualmente com a libertação dos corpos, apresenta-se esta filosofia como uma *pedagógica*, que tenha a *ética* – e não a ontologia – como sua metafísica, sua filosofia primeira. Por fim, constam desta tese apontamentos iniciais sobre a *política da libertação*, atualmente em desenvolvimento pelo autor em referência, bem como a indicação de outros temas a serem desenvolvidos pelos interessados nesta problemática filosófica contemporânea.

Palavras-chave: Filosofia da Libertação; Modernidade; Ética; Política; Crítica.

ABSTRACT

PANSARELLI, Daniel. **Philosophy and praxis in Latin America**: contributions to the contemporary philosophy from E. Dussel. 2010, 251 p. (PhD in Education) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

The lie explicitly in an area of concentration that interfaces Philosophy and Education that characterizes this thesis, essentially theoretical and secondary historical, taking as priorities the primary sources, especially the philosophical works from Enrique Dussel and others Europeans and Latin Americans philosophers that he discusses. The author in question has been dedicating since 1970, to the development of a philosophy that keeps profound relation with the Latin America socio-historical context, having his works acquired form of a *liberation philosophy*. The effort of the present work intends, specially, to the contribution in a way to systematize and better define key-concepts of this philosophical expression, particularly the notions of *liberation (freedom)*, *philosophy and metaphysics* – this one strictly understood as *first philosophy*. To achieve these objectives, this work is divided in two parts, the first of which is dedicated to make explicit the basis of philosophic, historical and anthropological of dusselian philosophy, with emphasis on schematic and didactic systematization of the original proposal for the interpretation of history preceded by the philosopher in study. In the second part are systematized some of the philosophical elaborations specific from Dussel, which add others elaborations and to a lesser extent, reviews conducted by the author of the thesis. This step proposes the bodies materiality, its concrete carnality, as criteria for validation of the liberation processes sought by the philosophy in question. In order to contribute factually to the liberation of the bodies, presents this philosophy as a pedagogical, which has the *ethics* - and not the ontology - as its metaphysics, its first philosophy. Finally, included in this thesis notes on the early release policy, currently under development by the author in question, as well as the names of other themes to be developed by interested parties in contemporary philosophical issues.

Key-words: Liberation Philosophy; Modernity; Ethic; Politic; Criticism.

RESUMEN

PANSARELLI, Daniel. **Filosofía y praxis en América Latina**: contribuciones a la filosofía contemporánea a partir de E. Dussel. 2010, 251 p. Tesis (Doctorado en Educación) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

El situarse explícitamente en un área de concentración que interfasa Filosofía y Educación caracteriza esta tesis, desarrollada a partir de estudios bibliográficos, esencialmente teóricos y subsidiariamente históricos, tomando como prioritarias las fuentes primarias, especialmente las obras filosóficas de Enrique Dussel y de otros filósofos europeos y latino-americanos por él abordados. El autor en cuestión viene dedicándose desde la década de 1970 al desarrollo de una filosofía que guarde profunda relación con el contexto socio-histórico latinoamericano, habiendo su producción adquirido forma de una *filosofía de la liberación*. El esfuerzo del presente trabajo se destina, especialmente, a la contribución en el sentido de sistematizar y mejor definir conceptos-clave de esta expresión filosófica, en particular las nociones de *liberación*, *filosofía* y *metafísica* – ésta estrictamente comprendida como *filosofía primera*. Para alcanzar tales objetivos, el trabajo se divide en dos partes, la primera de las cuales dedicada a la explicitación de los fundamentos filosóficos, históricos y antropológicos de la filosofía dusseliana, con destaque en la sistematización esquemática y didáctica de la original propuesta de interpretación de la historia procedida por el filósofo en estudio. En la segunda parte son sistematizadas algunas de las elaboraciones filosóficas propias de Dussel, a las cuales se suman otras elaboraciones y, en menor escala, críticas procedidas por el autor de la tesis. En esta etapa se propone la materialidad de los cuerpos, su carnalidad concreta, como criterio de validación de los procesos de liberación anhelados por la filosofía en cuestión. Para que pueda contribuir de hecho con la liberación de los cuerpos, se presenta esta filosofía como *pedagógica*, que tenga la *ética* – y no la ontología – como su metafísica, su filosofía primera. Por fin, constan de esta tesis apuntamientos iniciales sobre la *política de la liberación*, actualmente en desarrollo por el autor en referencia, bien como la indicación de otros temas a ser desarrollados por los interesados en esta problemática filosófica contemporánea.

Palabras-clave: Filosofía de la Liberación; Modernidad; Ética; Política; Crítica.

LISTA DE ABREVIATURAS DAS OBRAS DE E. DUSSEL

EO	1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”
ARR	Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación
AI	Autopercepción intelectual de un proceso histórico
EL	Ética de la liberación: en la edad de la globalización y de la exclusión.
FL	Filosofía de la liberación
FE3	Filosofía ética latinoamericana III: De la erótica a la pedagógica en la liberación
FE4	Filosofía ética latinoamericana IV: Política latinoamericana (Antropológica III)
HMD	Hacia un Marx desconocido
HF	Historia de la filosofía y filosofía de la liberación
HI	Historia general de la Iglesia en América Latina
FLA	La filosofía de la liberación en Argentina
MPL	Materiales para una política de la liberación
MFL	Método para una filosofía de la liberación
PL2	Política de la liberación, volumen II: Arquitectónica
PL1	Política de la liberación: historia mundial y crítica
VTP	Vinte tesis de política

Todas as obras de Dussel foram citadas a partir das edições indicadas em castelhano, nas Referências deste trabalho, com exceção de *Vinte tesis de política*, citada a partir da edição em língua portuguesa. Outras obras constantes nas *Referências* em língua portuguesa foram consultadas como apoio às livres traduções realizadas no corpo do texto.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	21
Justificativa da pesquisa e considerações metodológicas	26
Breve memorial	28
Primeiros anos	28
A Filosofia e a Filosofia Latino-americana.....	30
Opção pela vida acadêmica	31
Sentido da produção acadêmica	32
O doutorado como conclusão de um ciclo	33
Apresentação do texto	33
PARTE I – FUNDAMENTOS DA FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO DE E. DUSSEL	37
Capítulo 1. A DIMENSÃO HISTÓRICO-ANTROPOLÓGICA	39
1.1. Os sistemas regionais do mundo pré-globalizado	41
1.1.1. Nota sobre a metodologia e a característica historiográfica.....	43
1.1.2. Estágio Egípcio-mesopotâmico.....	44
1.1.3. Estágio Indo-europeu	47
1.1.4. Estágio Asiático-afro-mediterrâneo	51
1.1.5. Culturas ético-políticas não alinhadas: Ameríndia	53
1.2. Uma leitura latino-americana da história: a conquista.....	55
1.2.1. A humanidade do humano	56
1.2.2. Europa como periferia.....	59
1.2.3. Catolicização	63
1.2.4. Resultado ético: orfandade cultural.....	67

1.3. Um fundamento antropológico radical: a concretude humana	69
1.3.1. Filosofia e concretude.....	71
1.3.2. Fundamento antropológico	74
CAPÍTULO 2. FILOSOFIAS HEGEMÔNICAS NA LEITURA DUSSELIANA.....	77
2.1. A Modernidade como europeidade e o antecedente como preparação.....	78
2.1.1. Dois paradigmas interpretativos	79
2.1.2. O paradigma mundial e a primeira Modernidade	83
2.1.3. O paradigma mundial e a segunda Modernidade	85
2.2. A filosofia hegemônica moderna: Hegel	89
2.2.1. Aspectos gerais da leitura dusseliana de Hegel	91
2.2.2. A dialética moderna e as questões do sistema e da totalidade.....	94
2.3. A superação eurocêntrica da dialética moderna: Heidegger.....	101
2.4. Legitimação de histórias de opressão	107
CAPÍTULO 3. FILOSOFIAS CRÍTICAS EUROPEIAS NA LEITURA DUSSELIANA	111
3.1. A filosofia política crítica europeia	113
3.1.1. O que é sólido não se esfumaça.....	116
3.1.2. As injustiças como fundamento.....	119
3.1.3. A revolução como ordinária	123
3.2. A hermenêutica francesa.....	127
3.2.1. O estatuto da subjetividade e o direito à interpretação	129
3.2.1.1. O texto como outro-objetivado a interpretar(-se)	131
3.2.1.2. O intérprete e a construção de si.....	132
3.2.2. A alteridade: superação da ontologia fundamental.....	134
3.2.2.1. Caminhos análogos.....	137

3.2.2.2. Alteridade como superação	138
3.3. A ética do discurso e os diálogos norte-sul	140
3.3.1. Influência marxista.....	141
3.3.2. A razão para além de sua instrumentalidade moderna.....	143
3.3.3. Mundaneidade e ruptura com o solipsismo.....	145
ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE OS FUNDAMENTOS.....	149
PARTE II – FILOSOFIA E PRÁXIS DE LIBERTAÇÃO.....	153
CAPÍTULO 4. APROPRIAÇÃO AUTÊNTICA DE CONCEITOS EUROCÊNTRICOS	155
4.1. O direito à interpretação autêntica	157
4.1.1. Originalidade tópico-antropológica	159
4.1.2. Originalidade tópico-econômica	163
4.2. A singularidade e a dimensão erótica.....	168
4.2.1. Alteridade erótica	172
4.2.2. Uma pedagógica erótica.....	175
4.3. A sociedade e a dimensão política	177
4.3.1. Sistemas políticos.....	178
4.3.2. Subsistemas políticos e o sistema-mundo	182
CAPÍTULO 5. EXPRESSÕES LATINO-AMERICANAS DE UMA FILOSOFIA LIBERTA	185
5.1. Concepção de libertação	186
5.1.1. Delineamento a partir de intuições diversas.....	191
5.1.2. A libertação pela palavra: efeitos práticos do discurso	196

5.2. Ética como metafísica.....	200
5.2.1. Resignificando a metafísica	203
5.2.2. A erótica clamando pela ética.....	210
5.3. Filosofia como pedagógica.....	212
5.3.1. Libertar-se e libertar	215
CAPÍTULO 6. A POLÍTICA NOS HORIZONTES DA LIBERTAÇÃO	219
6.1. A política da libertação em construção.....	222
6.1.1. Princípio fundamental: a ética	224
6.1.2. Enunciados de princípios outros	227
6.1.3. O pensamento pós-colonialista e outros frutos da política	229
6.2. Uma crítica e uma ausência: temas a desenvolver.....	231
CONSIDERAÇÕES FINAIS: INCONCLUSÕES.....	235
REFERÊNCIAS	243

INTRODUÇÃO

Uma significativa transformação nas relações geopolíticas vem tendo espaço no cenário internacional desde o final do século XX e permanece nos anos iniciais do século XXI. O aumento da importância dos países com economias chamadas *em desenvolvimento* e a união estratégica destes países como forma de fazer frente ao bloco constituído pelas nações detentoras das maiores economias mundiais são alguns dos sinais desta reorganização das relações internacionais, às quais se somam tantos outros: a consolidação das democracias, ainda que formais, na América Latina e a ampliação de sua presença em nações africanas; as recorrentes crises do capitalismo internacional, que ocasionam a ampliação da importância das economias nacionais dos países em desenvolvimento na manutenção da ordem econômica global; as disputas verificadas entre as próprias nações desenvolvidas, potencializadas pela unidade programática dos países europeus, ameaçando ou mesmo fazendo romper a hegemonia que se havia previsto, em torno dos EUA, após o revés sofrido pelo chamado socialismo real, com a queda da URSS.

No caso específico da América Latina, a este cenário é acrescida a emergência de governos nacionais de centro-esquerda, mais ou menos influenciados por ideais socialistas, constituindo a primeira grande oposição ao modelo capitalista único que se anunciava a partir de 1989. Este ressurgimento de *velhas* ideologias praxicas, aliado ao movimento internacional observado, de franca colaboração e cooperação entre tais países, parece fazer surgir em solo latino-americano uma conjuntura sócio-política que prova inconsistentes tanto o anúncio do *fim da história* (FUKUYAMA, 2006) quanto o do *fim das metanarrativas* (LYOTARD, 1992): ambas se fazem presentes em nosso contexto atual.

Resulta deste conjunto de entendimentos a compreensão que no âmbito geopolítico internacional a América Latina vem empreendendo atos e proposições suficientemente inovadoras para assumir, inegavelmente, papel de co-protagonista das relações globais: ainda que a maior parte das decisões de mais significativo peso político ou econômico não seja emanada daqui, as imposições feitas no continente interferem diretamente no tipo de decisão que as nações *centrais* têm que tomar. Esta nova configuração da realidade política internacional vem demandando outra ressignificação de valores, para além daquela

estritamente político-econômica. Trata-se aqui do gradual rompimento com as relações coloniais tardias que vigiam intocadas pelo menos até finais do século XX, as quais ainda submetem, sem impactante resistência política, econômica ou mesmo intelectual, o hemisfério sul ao norte. Este movimento de *libertação cultural* – entendida a *cultura* em sua significação mais ampla possível – que vem sendo tratado como *pós-colonialismo* por autores como Walter Mignolo (2000; 2007) e Franz Hinkelammert (2003; 2002), dentre outros, ocasiona atualmente aquilo que José Eustáquio Romão (2007) chama por uma nova *geopolítica do conhecimento*, uma ressignificação profunda da epistemologia – até então válida apenas se fundada em bases europeias modernas – por ocasião de sua pluralidade: em lugar da razão como única, universal, estão se impondo no cenário mundial as razões plurais, múltiplas, cada qual com seu fundamento antropológico, sua história, seu *ethos*, calados há séculos pela voz uníssona da filosofia e das ciências pautadas no chamado *paradigma cartesiano-newtoniano*.

A produção intelectual, teórica em geral e filosófica em particular, por sua vez, parece não acompanhar o ritmo de *libertação* (como processo, não consolidada) que se vem observando na realidade prática política, econômica e antropológica como manifestação de *ethos* próprios. Não é novidade que a filosofia se atrase nas formulações conceituais adequadas a novos tempos que se anunciam: a expressão mais sólida da filosofia moderna, com Descartes, por exemplo, se dará apenas muito tempo depois do início do *renascimento*, do surgimento do protestantismo e dos avanços científicos que iam cumulativamente decretando o fim da Idade Média europeia. Talvez o vínculo quase natural ou orgânico entre filosofia e tradição explique a tendência filosófica de buscar *eternizar seu presente*, como se o passado sempre tivesse sido tal qual hoje é e como se o futuro também não pudesse ser transformado em algo distinto.

Tomemos como exemplo do nosso caso, latino-americano, a filosofia brasileira contemporânea, sistematicamente estudada por Antônio Joaquim Severino (1999) nos últimos anos do século passado. O autor descreve uma produção filosófica nacional pouco crítica e quase nada criativa, *poiética*, na maioria das vezes limitada a interpretar os grandes nomes – europeus ou de influência europeia – da tradição filosófica. Indica que não há, sequer, o esforço de se refletir e explicitar qual o entendimento que se tem acerca do sentido da filosofia, praticada em nosso contexto. Fornece, assim, elementos para compreendermos que, no geral, a produção filosófica brasileira – ora tomada como exemplo da latino-americana – continua ecoando as vozes europeias modernas, em vez de fazer ouvir as vozes próprias.

Trata-se do descompasso entre a posição protagonista ou co-protagonista que a América Latina passa a ocupar no cenário internacional e a postura ainda submissa de muitos dos nossos intelectuais.

Há, todavia, iniciativas pontuais, mas significativas, de alteração deste cenário filosófico latino-americano contemporâneo, iniciativas estas que vêm se ampliando substancialmente nos últimos anos. Nota-se o aumento do número de autores que se dedicam declaradamente à produção de uma filosofia que busque expressar em seu campo próprio a realidade praxica atual do continente ou de partes dele. Da mesma forma, o mercado editorial especializado vem abrindo espaços cada vez maiores para publicações de temas desta natureza, incluindo-se neste mercado tanto editoras latino-americanas como europeias, estadunidenses, australianas. Concluem a imagem desta transição na postura filosófica, que ora vivenciamos, a constatação da existência de renomados periódicos internacionais acerca do tema, a criação de programas de pós-graduação *scripto sensu* específicos sobre o pensamento latino-americano ou de linhas de pesquisa acerca desta temática em programas historicamente consolidados, em um movimento que se pode perceber tanto no Brasil como nos demais países do continente e mesmo em universidades europeias¹.

Neste contexto de busca pela produção filosófica autenticamente relacionada aos *ethos* e às *razões* mais próprias aos povos do nosso continente é que se insere a produção filosófica de Enrique Dussel, autor da obra que serve ao mesmo tempo como objeto de estudos e motivador de uma produção filosófico-cultural crítica, que busco expressar na presente tese. Neste sentido, é também no contexto anunciado que se insere a própria tese, em seu papel contribuinte de uma construção intelectual libertadora, ampla, levada a cabo pelo próprio Dussel e por tantos outros autores e pesquisadores.

Enrique Dussel nasceu na Argentina, em 1934, e naturalizou-se mexicano após viver exilado neste país devido à perseguição e atentados sofridos, por ocasião da ditadura militar argentina. Ainda hoje vive no México, lecionando Ética e Filosofia Política em cursos de graduação e pós-graduação na Universidade Autônoma Metropolitana (UAM) e na Universidade Autônoma do México (UNAM). Não farei uma apresentação mais detalhada de

¹ Muitos dos autores e respectivos editores (de livros ou periódicos) ou universidades (nos casos das teses e dissertações) interessados nesta temática tiveram suas produções consultadas ao longo da redação desta tese, de modo que constam nas *Referências bibliográficas*.

sua biografia pessoal ou intelectual, visto que são disponibilizadas em trabalhos do próprio autor² e de muitos de seus estudiosos³. Para que se tenha uma mínima noção de sua trajetória profissional, todavia, cito apenas que é licenciado em Filosofia (Mendoza), bacharel em Teologia (Paris), doutor em Filosofia (Madrid) e em História (Paris), além de doutor *honoris causa* pelas universidades de Friburgo e de San Andrés (La Paz). É fundador e presidente da Associação de Filosofia e Libertação (AFYL), dedicando-se à produção de uma filosofia latino-americana, como filosofia da libertação, desde o início dos anos 1970. Possui, ainda, significativa produção intelectual no campo da história da igreja.

As pesquisas e publicações sobre o pensamento filosófico dusseliano vêm se multiplicando nos últimos anos, num claro sinal de reconhecimento da importância de sua produção no contexto da filosofia contemporânea. Dentre os primeiros estudos realizados no Brasil acerca de sua obra, cito a título de exemplificação a dissertação de mestrado de Alípio Casali, defendida em 1978 na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob o título *A pedagógica de Enrique Dussel*; o livro de Roque Zimmermann, *América Latina – o não ser: uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel*, que teve sua primeira edição datada de 1986; e a tese de doutorado *O projeto utópico da filosofia da libertação*, defendida em 1988 por Antonio Rufino Vieira junto à Universidade Federal do Rio de Janeiro. Ao lado destes, outros tantos estudiosos dedicaram-se à pesquisa e à divulgação da obra filosófica dusseliana, em quantidade e diversidade que vem se ampliando ao longo dos anos, com especial ênfase a partir do início dos anos dois mil – ocasião em que surge a primeira das obras mais maduras de Dussel, a saber, a *Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão*. No cenário internacional, é semelhante este movimento de ampliação progressiva de estudos dusselianos.

O fato de ser a primeira década deste novo século o tempo em que veio à luz a obra mais madura de Dussel⁴ confere às pesquisas mais recentes acerca deste autor um caráter diferenciado: não só são encontradas em maior quantidade, mas também dispuseram seus autores de fontes primárias mais consistentes e “definitivas” como fundamento de suas próprias pesquisas, o que lhes garante especial condição qualitativa. Também chama a

² Ver sua *Autopercepção intelectual de um processo histórico*.

³ Ver, por exemplo, Alves (2005, p. 5-26), Dal’Pupo (2005, p. 17-21), Pedroso (2006, p. 7-25) e principalmente a cuidadosa apresentação biográfica intelectual feita por Stermieri (2003, p. 17-74).

⁴ Além da *Ética da libertação*, refiro-me ao conjunto de sua *Política da libertação*. Explicarei melhor os motivos e condições desta divisão que estabeleço ao longo do trabalho.

atenção a diversidade de locais em que pesquisadores pós-graduandos vêm se dedicando ao estudo da obra dusseliana.

Muitas das teses e dissertações produzidas recentemente acerca do pensamento deste autor buscam explicitar particularidades de seu ideário, não só em relação à filosofia eurocêntrica que o autor chama por *hegemônica*, mas também comparativamente em relação às produções de alguns de seus filósofos inspiradores, tais como Levinas ou Marx. Andrea Aguiá Agudelo (2005), por exemplo, busca em sua tese de doutorado defendida em Roma demonstrar como a noção dusseliana de *alteridade* supera, em exterioridade, a mesma noção adotada por Levinas. Tema semelhante foi desenvolvido na dissertação de mestrado de Arivaldo José Sezyshita (2005), na Universidade Federal da Paraíba, em que o pesquisador dedicou-se, além da relação Dussel-Levinas, à relação Dussel-Marx, buscando compreender as contribuições e os limites dos autores europeus face à filosofia da libertação.

O mesmo sentido de demonstração da superação procedida por Dussel em relação a filosofias européias ou eurocêntricas é encontrado na pesquisa de Alejandro Moreno Lax (2007), desenvolvida para obtenção de diploma de estudos avançados na Universidade Murcia. O pesquisador traça em seu trabalho um panorama da ética contemporânea, situando a *ética da libertação*, dusseliana, ao lado da *ética do discurso*, de Jürgen Habermas e da *ética de responsabilidade*, de Hans Jonas. Ou, ainda, na dissertação de mestrado defendida junto à Pontifícia Universidade Católica de São Paulo por Edson Adriano Pedroso (2006), em que as noções de sujeito e de alteridade são tomadas como chave para uma confrontação entre a filosofia de Dussel e expressões filosóficas eurocêntricas.

Esta última dissertação citada foi uma das muitas pesquisas sobre a obra filosófica de Dussel desenvolvidas na PUC-SP na última década, sob orientação do doutor Benedito Eliseu Cintra – também ele um dos primeiros estudiosos brasileiros do pensamento dusseliano. A esta somam-se a dissertação de Claudemir Módolo Alves (2005), que buscou determinar o conceito de *vítima* no pensamento maduro dusseliano, especialmente a partir da obra *Ética da libertação*; e a dissertação de Eli Carlos Dal’Pupo (2005), que dedicou-se a um estudo comparativo do conceito de *pedagógica* nas obras de Enrique Dussel e Paulo Freire.

Dentre as pesquisas recentes que são dedicadas à explicitação ou melhor compreensão de determinados conceitos da obra dusseliana, duas parecem merecer especial destaque. Primeiro, a tese defendida em Valladolid por Gildardo Díaz Novoa (2001), em que o

pesquisador oferece uma cuidadosa introdução a diversas obras – por ele consideradas *centrais* – de Dussel, situando a produção deste autor no conjunto da produção filosófica norte-atlântica contemporânea. A outra, de caráter cronológico, é a tese de Marcella Stermieri (2003), desenvolvida em Bolonha, em que a vida e a obra filosófica de Dussel são apresentadas de forma temporal evolutiva. Esta última tese contém, ainda, uma entrevista com o próprio filósofo estudado.

Se a apresentação de algumas das mais destacadas pesquisas recentes acerca do pensamento dusseliano permite a compreensão da importância deste filósofo no cenário latino-americano e mundial contemporâneo, ela também é ocasião para a melhor localização do presente trabalho no quadro teórico atualmente disponível. Para tanto, apresentarei, na sequência, algumas das características desta tese bem como tecerei considerações metodológicas acerca de seu desenvolvimento, ao que seguirá um breve memorial, que incluo nesta introdução atento às sugestões e confiante na longa experiência de meu orientador, esperando que possa ajudar aos leitores na compreensão das ideias expressas. Por fim desta introdução, apresentarei sucintamente as partes e os capítulos que compõem o conjunto do trabalho.

Justificativa da pesquisa e considerações metodológicas

Possivelmente são duas as principais características desta tese em relação ao temário abordado e a sua situação ou localização no conjunto das produções em que se insere. A primeira destas características é o esforço por sistematizar e explicitar aqueles que considero como os principais fundamentos a partir dos quais Dussel desenvolveu e desenvolve sua filosofia. Não se trata, portanto, de um esforço de apresentação ou sistematização do conjunto da obra filosófica dusseliana, contribuição já empreendida com bastante qualidade por outros pesquisadores, mas de buscar explicitar seus fundamentos, sejam eles filosóficos, históricos ou antropológicos, declaradamente assumidos pelo autor ou, de certa forma, velados em suas proposições.

A outra característica a ser destacada é a compreensão explícita que tomo a obra dusseliana, por assim dizer, como o *ponto de partida*, mas não como *ponto de chegada* desta tese. Na medida em que o texto vai avançando para os capítulos finais, ganha espaço um certo

desprendimento em relação às proposições de Dussel, que sedem espaço para formulações *inspiradas* ou *provocadas* pelo autor, mas sobre as quais assumo responsabilidade pela autoria. Expressa bem este movimento a alteração no subtítulo do trabalho que tive que proceder poucos meses antes de sua conclusão: no momento do exame de qualificação, o subtítulo era “contribuições de E. Dussel à filosofia contemporânea”, e agora apresenta-se como “contribuições à filosofia contemporânea a partir de E. Dussel”. A alteração foi necessária porque, de certa forma, dusselianamente, o trabalho acabou por extrapolar – não necessariamente superar, mas distinguir-se do – próprio Dussel.

Uma postura marcada pela hermenêutica filosófica, pela defesa incondicional da interpretação contextualizada e autônoma das obras – postura certamente influenciada por Ricoeur, Levinas e outros, mas também pelo próprio Dussel – foi o método que permitiu o desenvolvimento do trabalho tal qual ora se apresenta. Procurei fazer o respeito – mesmo quando crítico – à obra estudada caminhar *pari passu* com a reinterpretação e ressignificação de suas formulações, buscando construir um texto condizente com o momento histórico e com o contexto local, social e intelectual em que é produzido.

Mas a tomada do texto dusseliano como *ponto de partida* que não deixa de se fazer presente obrigou a este trabalho acompanhar, de certo modo, aspectos estilísticos do próprio Dussel. Exemplo disso é a abertura de um considerável número de *caminhos*, os quais não são ora percorridos longamente em sua individualidade, mas constituem no conjunto uma rede significativamente ampla de relações filosóficas. Não há aqui a intenção de detalhar tão amplamente cada um destes caminhos abertos, mas principalmente a de mostrar suas diversas interligações, presentes na elaboração das obras de Dussel. O diálogo com os vários autores elencados ao longo dos capítulos é, também, procedido a partir do próprio referencial dusseliano: são filósofos com os quais nosso autor dialoga – efetivamente ou como leitor de suas obras – e aos quais chego, por vezes, por intermédio de tais diálogos. Uma vez que não há a intenção de *julgar* a obra filosófica de Dussel tomando outro autor como referência, tal obra é tomada a partir de suas próprias categorias ou de procedimentos metodológicos – hermenêuticos – por ela autorizados.

A postura eminentemente crítica que marca a filosofia latino-americana em que esta tese se insere, todavia, permite, ou melhor, recomenda, a recusa como indesejável de outras marcas do estilo dusseliano, das quais procurei me afastar na construção deste texto. Não me refiro aqui a uma certa *nebulosidade* que o leitor habituado à produção filosófica eurocêntrica

moderna, cartesiana, pode identificar no estudo das obras dusselianas. Afinal, à medida que o autor propõe uma ruptura com a Modernidade, e ao passo que nossos parâmetros *claros e distintos* são estritamente modernos, tal *nebulosidade* deixa de ser encarada como problema, tornando-se um instigante horizonte da admiração filosófica. Esta *nebulosidade* que resulta da inovação interpretativa e propositiva, todavia, não pode ser confundida com o hermetismo que se faz presente na escrita dusseliana, aproximando estilisticamente seu texto muito mais da dureza eurocêntrica, particularmente germânica, que das capacidades interpretativas da *vítima* a quem dedica todos os esforços de sua produção filosófica. Dito de outra forma, o grau de complexidade da estrutura do texto dusseliano, que dificulta sua compreensão por parte de leitores menos hábeis, experientes ou instrumentalizados, é característica que tomo como inadequada a um pensamento de libertação. Por isso, procuro recusá-la tanto quanto possível.

O papel formativo da filosofia pretendida me obriga a buscar constantemente esta mediação: não simplificar o pensamento a ser expresso, seja o dusseliano, seja o que proponho a partir de Dussel, mas também não sacrificar a inteligibilidade do texto pela complexidade de sua formulação. Não distorcer a filosofia estudada sem deixar de criticá-la. Não abandonar o ponto de partida, sem fazer da filosofia que ele representa o meu próprio discurso. Partir de Dussel e caminhar com ele, mas caminhar.

Breve memorial

Apresentarei a seguir alguns fatos de minha trajetória pessoal e intelectual, buscando fornecer com isso elementos para a melhor compreensão da presente tese. Não se trata de uma autobiografia, mas apenas do destaque de ocorrências que, segundo minha própria percepção, contribuíram mais diretamente para a escolha do tema deste estudo e dos caminhos até aqui percorridos.

Primeiros anos

A região do Grande ABC paulista é a principal referência sócio-geográfica que tenho desde a infância até os dias atuais. Região marcada pela forte industrialização nos anos 1970 e pela mudança de perfil, tornando-se cada vez menos produtiva e mais comercial desde os anos

1990, sua história é bastante similar à história de minha própria família. Sou filho de mãe e pai operários, ela que deixou de trabalhar para cuidar dos filhos – eu e minha irmã única, quatro anos mais nova – retomando sua vida profissional no setor de serviços, no início da década de 1990; ele, operário aposentado por tempo de serviço aos 41 anos, ingressou na mesma década no ramo de serviços, em que ambos atuam até hoje.

Minha primeira relação com a educação formal, com a pré-escola, esteve ligada com a condição de operariado de meus pais. Estudei no SESI, em Santo André. Mudamo-nos, em seguida, para em São Caetano do Sul, cidade vizinha, onde permaneci na escola pública até a conclusão da educação básica: primeiro na E.E.P.G. “Dom Benedito Paulo Alves de Souza”, até o final do ensino fundamental. Depois no Centro Interescolar Municipal “Profa. Alcina Dantas Feijão”, durante o ensino médio técnico em Administração de Empresas. Desta época carrego comigo boas experiências, das quais duas se mantêm especialmente presentes em meu cotidiano: a primeira, as noções básicas de administração, estatística e contabilidade, que têm até hoje surpreendente frequência em minha vida prática – inclusive na minha atuação como gestor educacional, nos últimos anos; a outra, a oportunidade de participar, como estudante do ensino médio, do então nascente projeto “Escola do Futuro”, desenvolvido a partir da Faculdade de Educação da USP. Além do contato com a internet, à época ainda restrita e em caráter experimental no Brasil, foi marcante a experiência de ter sido selecionado como bolsista do CNPq para participação neste projeto, o que me permitiu dedicação exclusiva e certo acúmulo de experiência, ainda muito elementar, na elaboração de relatórios, projetos e desenvolvimento de pesquisa.

Também foi no ensino médio que primeiro fui apresentado à Filosofia – só muito depois pude reconhecer que os conteúdos ministrados estavam sensivelmente mais relacionados à sociologia que à filosofia propriamente dita. Apesar dessa comum distorção de conteúdos, que eu ignorava à época, senti-me profundamente atraído pelas questões filosóficas, tendo formulado naquela época a intenção de aprofundar estudos na área, em algum momento de minha vida. Não imaginava, ainda, que este momento viria tão cedo.

Aos dezessete anos, com o ensino médio concluído, ingressei imediatamente no curso de bacharelado em Administração Geral, no Instituto Municipal de Ensino Superior de São Caetano do Sul (IMES, atualmente Universidade de São Caetano do Sul, USCS), esperando dar continuidade aos estudos que vinha desenvolvendo em nível médio. Após três meses de curso tinha se tornado clara a minha insatisfação com a área. Passei então a projetar meus

estudos em Filosofia. Ingressei na licenciatura, na Universidade Metodista de São Paulo, UMESP, em fevereiro de 1998, um ano e meio depois de ter deixado a primeira graduação.

A Filosofia e a Filosofia Latino-americana

A mudança de área de estudos foi, também, ocasião de uma mudança existencial. Havia sido de certa forma traumático, no âmbito familiar, o abandono da primeira graduação – meus pais não tinham tido, à época, oportunidade de cursar o ensino superior; ambos depositavam em mim as esperanças de ter no núcleo familiar um primeiro graduado. A decisão de mudar de área, portanto, teve de ser certa para que fosse irrevogável. Assim, desde o primeiro momento, cursar Filosofia teve, para mim, uma dimensão de militância. Já no primeiro ano do curso participei como co-protagonista da organização do Centro Acadêmico, mesmo ano em que passei a militar politicamente em uma tradicional agremiação comunista brasileira.

Sob perspectiva acadêmica essa militância expressou-se, a partir do segundo ano de minha graduação, numa aproximação com a *filosofia da libertação* em geral e com a obra de Enrique Dussel em particular. Desde esta época os meus estudos na área vêm sendo constantes, ora por meio da atuação junto ao Núcleo de Estudos em Filosofia Latino-Americana (NEFILAM), que ajudei a fundar por volta de 2000; ora de maneira mais individual, por meio da produção e publicação de artigos e outros textos diversos.

Como trabalho de conclusão do curso de graduação, escrevi a monografia *Ética e pedagógica na filosofia da libertação de Enrique Dussel*. A aproximação com a área da educação também era uma característica de minha vida acadêmica, desde que conheci a obra de Paulo Freire, em 1999. Ao definir o tema deste trabalho, que desenvolvi sob orientação do doutor Danilo Di Manno de Almeida, já era parte dos meus planos futuros o ingresso em programa de mestrado na área da educação.

Opção pela vida acadêmica

Durante os três primeiros anos da graduação, minhas atividades profissionais não guardavam qualquer relação com o mundo acadêmico. Como forma de financiar meus estudos, trabalhava no setor de serviços, em área profundamente burocrática. Foi no início do último ano do curso que recebi o convite para atuar, como estagiário, no Núcleo de Formação Cidadã (NFC, à época Núcleo de Disciplinas de Formação Geral, NDFG) da UMESP. Tratava-se de uma troca arriscada, visto que o estágio oferecia uma remuneração inferior à que eu dispunha na época e que sua duração estava limitada aos poucos meses que restavam até a conclusão de minha graduação. Novamente como opção de vida, existencial, aceitei a oportunidade, o que me permitiu também, pela possível adequação de horários, atuar como professor no ensino médio da rede pública estadual. Ao final daquele ano de 2001, concluí meu curso de licenciatura, fui efetivado como funcionário técnico-administrativo na UMESP e recebi aprovação para ingressar no programa de mestrado em educação na mesma Universidade.

Ingressei em 2002 no mestrado em educação, na linha de políticas e gestão educacionais. Embora meu projeto de pesquisa inicialmente proposto também tratasse de Enrique Dussel, logo no início do processo optei por alterá-lo substancialmente. Num texto intitulado *Autoria do mundo: a educação mediada do sujeito autônomo*, também desenvolvido sob orientação do doutor Danilo Di Manno de Almeida, estudei dois importantes interlocutores de Dussel, a saber, Paul Ricoeur e Paulo Freire.

Ao final do primeiro ano de meus estudos no mestrado, passei a atuar como docente no ensino superior, ministrando aulas de Filosofia em cursos diversos da UMESP, e também aulas relacionadas às políticas públicas de educação, para o Curso de Pedagogia. Atuo ininterruptamente como docente no ensino superior desde então, tendo, a partir de janeiro de 2005, passado a acumular funções de gestão na própria UMESP: primeiro, como Coordenador do NFC (departamento que gere as aulas de Filosofia e outras afins, ministradas em todos os cursos de graduação da Universidade), deixando o posto apenas no início de 2008, quando assumi a Coordenação do Curso de Licenciatura em Filosofia; nesta ocasião, vivenciei a rica oportunidade de participar com certa liderança do processo colegiado que resultou na construção do atual Projeto Político Pedagógico do curso. Permaneci nesta função de coordenação até o final de 2009, período que defini como adequado para retomar a

priorização das atividades propriamente docentes e outras relacionadas a publicações. Nos últimos anos, em minha atuação nos campos da pesquisa e do ensino na graduação e pós-graduação, tenho priorizado as áreas de *Ética e Filosofia Política* e *História da Filosofia Moderna e Contemporânea*.

Sentido da produção acadêmica

Penso que nunca me abandonou o *espírito militante* que me motivou a ingressar no universo filosófico e, por outro lado, que foi por ele alimentado. É com esse espírito que encaro minha produção acadêmica. As adversidades postas pelas condições de trabalho numa instituição privada de ensino, em que a pesquisa tem espaço significativamente reduzido, fazem redobrar as atenções a esta frente de atuação.

Com algum sucesso, tenho mantido regularidade em publicações nas áreas a que venho me dedicando, sempre procurando utilizar a favor – meu e, acredito, a favor da Filosofia e da Educação – a facilidade de trânsito entre as áreas de minha formação. Percebo, por um lado, uma importante contribuição da Filosofia à Educação, no sentido de lembrar constantemente dos riscos que corre o educador embrenhado em sua prática cotidiana, podendo perder o exercício reflexivo. Mas tenho procurado ressaltar muito mais as contribuições da Educação à Filosofia, como excelente caminho para que esta última não se restrinja a um campo estritamente imaterial, metafísico, alienado da realidade.

Essa conjugação de áreas me permitiu aproveitar de maneira bastante especial as poucas ocasiões que tive de viajar profissionalmente a países da América Latina. Em 2001, em Cuba, pude realizar um Estágio de Vivência Educacional, por um mês, além de participar do bienal congresso *Pedagogía*. Em janeiro de 2006, na Venezuela, participei da edição latino-americana do Fórum Social Mundial; e em novembro daquele mesmo ano representei a UMESP num encontro de instituições de ensino e educadores cristãos, na Nicarágua. No final de 2009 voltei à Venezuela, a convite de pesquisadores da Universidade Central da Venezuela, para participação em um simpósio de filosofia e educação.

O doutorado como conclusão de um ciclo

Não foi por acaso que as viagens internacionais que fiz profissionalmente tiveram como destino países latino-americanos. Foram importantes oportunidades de contatos com pesquisadores e com pesquisas acerca do pensamento do continente em geral e com as filosofias locais em particular. Atualmente tenho completos doze anos ininterruptos de estudos na área, os quais valeram, além das publicações, a construção de grupo de pesquisas e a orientação de trabalhos de iniciação científica com temas afins. O ingresso no programa de doutorado da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, em 2006, sob orientação do doutor Antônio Joaquim Severino – com quem eu tivera breves contatos anteriores, nas pesquisas do NEFILAM e também em minha banca examinadora por ocasião do Mestrado – marca, em minha percepção, um ponto alto desta história que tento construir como a de uma militância acadêmica. Certamente outras pesquisas e, eventualmente, outros campos se abrirão depois desta – tenho ensaiado, por exemplo, aproximações entre o pensamento filosófico latino-americano e outros autores contemporâneos, que avalio como *desalinhados* em relação à produção filosófica tradicional preponderante. Por ora, venho me dedicando com *paixão acadêmica* à produção desta tese, que se caracteriza, em meu entendimento, por ser limítrofe, não só entre Filosofia e Educação, mas também entre metafísica e física, entre discurso e realização, como se poderá observar especialmente nos capítulos finais.

Apresentação do texto

No desenvolvimento da tese busquei expressar a síntese desta trajetória de estudos dusselianos que venho percorrendo nos últimos anos. Certamente não se trata de uma síntese definitiva, mas não deixa de representar um importante marco em meu caminho de pesquisas acerca deste tema.

O texto é composto de duas partes, cada qual com três capítulos. A primeira, dedicada aos *Fundamentos da filosofia da libertação de E. Dussel*, apresenta a reunião dos elementos que proponho como mais marcantemente presentes na constituição do próprio ideário dusseliano. Embora seja, por sua natureza, uma parte mais vinculada a aspectos internos da obra de Dussel, são de minha responsabilidade tanto os recortes metodológicos quanto a seleção dos fundamentos apresentados com maior ênfase.

O capítulo inicial é dedicado aos fundamentos que chamei por *não-filosóficos*, a saber, os históricos e antropológicos. Além de uma nota sobre a metodologia historiográfica de Dussel, este capítulo sintetiza e explicita a particular leitura da história mundial procedida pelo autor especialmente na introdução de sua *Ética da libertação* e no primeiro volume da *Política da libertação*. Segue-se uma apresentação da interpretação da conquista do continente latino-americano pelos europeus a partir da resignificação da história mundial realizada. Consta, por fim deste primeiro capítulo, primeira apresentação da proposição da concretude humana, da materialidade do corpo, da carnalidade, como um fundamento antropológico radical – que será retomado com maior ênfase nos capítulos finais.

Os dois capítulos seguintes apresentam, respectivamente, a leitura dusseliana das filosofias hegemônicas eurocêntricas (capítulo 2) e das filosofias europeias críticas às filosofias hegemônicas (capítulo 3). No primeiro deles, que se inicia com a explicitação dos dois paradigmas interpretativos da Modernidade, propostos por Dussel, são apresentadas as maiores expressões (a) da filosofia eurocêntrica moderna, a saber, Hegel; e (b) da filosofia eurocêntrica que busca superar a filosofia mais propriamente moderna, a saber, com Heidegger. Já no capítulo dedicado ao estudo da leitura dusseliana das filosofias europeias críticas, aparecem com maior destaque a filosofia política de Marx – com todo o peso de seu materialismo; a hermenêutica francesa, tanto com Ricoeur como com Levinas; e a *ética do discurso* e os *Diálogos norte-sul*, especialmente com Apel. No contexto deste capítulo, duas observações de naturezas distintas se fazem necessárias. Primeiro, no tocante à influência recebida por Dussel dos hermeneutas franceses – incluso Levinas – busco elementos para apresentar como não menos importante a marca deixada por Ricoeur na produção do filósofo latino-americano. Ainda que o próprio Dussel afirme que em seu ideário Levinas ocupa lugar superior a Ricoeur, procuro reunir elementos suficientes para demonstrar algo diferente: a filosofia hermenêutica de Ricoeur foi potencializada por Dussel, fazendo-se, assim, de certa forma, invariavelmente presente. A outra observação, de natureza distinta da primeira, é quanto à importância da série de *Diálogos norte-sul* para a filosofia dusseliana, mas também para a própria história da filosofia contemporânea em geral. Ao debater com autores como Apel, Habermas, Ricoeur, Rorty e outros, nosso filósofo oferece mais um sinal que ajuda a justificar sua relevância no cenário filosófico contemporâneo internacional, a exemplo do que era feito nas primeiras páginas desta introdução.

A segunda parte da tese, *Filosofia e práxis de libertação*, possui um *ritmo* e uma *dinâmica de texto* substancialmente distintas da parte inicial. Trata-se de um momento de maior autonomia das proposições de minha autoria, que, se não desconsideram a filosofia dusseliana, também não se restringem tanto a ela. É a parte que deve conter, neste sentido, a originalidade e a autenticidade⁵ que se espera de uma tese.

O quarto capítulo aborda justamente a apropriação autêntica e a resignificação necessária aos conceitos eurocêntricos para que eles tenham sentido no contexto latino-americano. Não é raro que, ao falar em *filosofia latino-americana*, os filósofos em geral imaginem equivocadamente o abandono de todo o arcabouço construído pelos europeus desde a Modernidade e por diversos outros povos – como demonstra Dussel – em períodos históricos anteriores. Tal recusa intransigente falharia precisamente no mesmo ponto em que falha a aceitação incondicional do pensamento eurocêntrico tão comum em nosso continente, a saber, falharia na falta de criticidade. A apropriação crítica e a resignificação são, portanto, atividades filosóficas realizadas neste capítulo, em que, norteado pela filosofia dusseliana, apresento sob viés latino-americano as noções de *erótica* e de *política*.

Ressignificados alguns dos principais conceitos constitutivos desta tese, o capítulo quinto é ocasião de elaborar algumas *expressões de uma filosofia liberta*. São três as expressões que procuro explicitar, novamente partindo de Dussel mas seguindo cada vez mais um caminho próprio. Primeiro, a noção de *libertação*, assumida porém pouco refletida e tematizada pela filosofia latino-americana. Depois, a compreensão da ética como metafísica no contexto desta filosofia da libertação, com especial destaque ao papel da *erótica* na exigência da ética como filosofia primeira. Por fim, a defesa do papel profundamente pedagógico da filosofia, sem o qual esta não poderá ser uma filosofia propriamente de libertação. O capítulo anterior (quarto) e especialmente este (quinto) contém o *núcleo duro* da tese propriamente dita.

Sobre o capítulo final, dedicado à *política* e aos *horizontes* da filosofia da libertação, uma ressalva é necessária. Constituiu significativa dificuldade metodológica o fato das principais publicações acerca da *política da libertação* terem surgido durante o processo de redação do trabalho. Com efeito, os dois volumes publicados da obra *Política da libertação*

⁵ As próprias noções de *originalidade* e de *autenticidade* serão objetos de reflexão crítica no Capítulo 4, em uma incursão influenciada pelo pensamento de Leopoldo Zea.

datam de 2007 e 2009 respectivamente, de modo que seus conceitos foram se incorporando ao corpo do presente trabalho quando este já estava em elaboração. Consta, ainda, que um terceiro volume da obra, sua conclusão, virá a público em breve, o que agrava o problema metodológico que se nos apresenta. Ainda assim, dada a relevância da temática, optei por incluí-la no último capítulo, mais a título de indicação de desdobramentos futuros do que como parte do desenvolvimento da argumentação. Avalio que a ausência seria mais prejudicial que a presença, mesmo limitada.

* * *

Espero que o desafio de lidar com uma filosofia viva – em duplo sentido: uma filosofia que se está construindo e uma filosofia que se apresenta como incondicional defensora da vida – possa ser para o leitor e para a leitora desta tese tão instigante quanto tem sido para mim. Abordar o pensamento vivo, em construção, implica necessariamente na possibilidade de participar de sua elaboração, de *fazer* filosofia, em lugar de tão somente *estudar* filosofia. Ainda que o segundo ato seja pressuposto do primeiro, ele é início, talvez meio, mas não fim. A criação poética dá sentido ao acúmulo de estudos e conhecimentos, e justamente no contexto da filosofia latino-americana, contemporânea, contextualizada, as possibilidades de criação filosófica se nos apresentam com maior facilidade. Estimo, assim que a leitura desta tese seja um convite ao filosofar, praxicamente.

PARTE I

FUNDAMENTOS DA FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO DE E. DUSSEL

CAPÍTULO 1

A DIMENSÃO HISTÓRICO-ANTROPOLÓGICA⁶

Talvez seja a brutal diferença entre o breve tempo histórico de vida de um sujeito – homem ou mulher, humano – e as longas distâncias temporais entre um e outro marcante fato que venha determinar a mudança de momentos da história, o principal fator que impõe à sociedade ocidental certa característica que chamarei, aqui, de *síndrome do presente eterno*. Trata-se de uma dupla percepção. Por um lado, envolve a identificação do momento histórico atual – seja quando for a ocorrência desta atualidade – com o derradeiro estágio de desenvolvimento da sociedade e da humanidade⁷, como se o momento presente significasse sempre o mais avançado a que a história chegará. Não se leva em consideração o fato de tratar-se do estágio mais avançado em que chegará o sujeito em sua história, e não a história da sociedade como um todo. Neste sentido, a síndrome do presente impede a busca por novos futuros, visto que se vive sempre um certo fim da história.

O passado, por seu turno, também sucumbe à síndrome do presente eterno, visto que nas mais rotineiras leituras que se faz deste passado, desconsidera-se frequentemente as configurações histórico-sociais do próprio período em questão, que passa a ser lido como uma extensão desatualizada do presente. É como se elegêssemos do passado apenas alguns determinados fatos, desconsiderando, omitindo, esquecendo-nos dos demais, fazendo assim

⁶ O caráter histórico deste primeiro capítulo em particular e a dimensão fundamentadora da primeira parte deste trabalho, em geral, exigem uma considerável quantidade de citações dos autores consultados, uma vez que redijo me reportando a aspectos que destacam em seus próprios textos. À medida que este trabalho avance para os capítulos finais, dando maior espaço às minhas próprias associações e relações de ideias, será reduzida a incidência deste recurso.

⁷ Exemplo emblemático deste tipo de pensamento pode ser encontrado em *O fim da história e o último homem*, de Francis Fukuyama. Mas também podemos percebê-lo em autores diversos, tais como Kant, que em sua *Resposta à pergunta: que é esclarecimento?* afirma que sua época é o tempo da “saída do homem de sua minoridade”, ocasião em que ele finalmente pode “pensar por si mesmo”, indicando, portanto, a conclusão de um estágio de desenvolvimento. A questão aparece também em Heidegger, ao decretar o *Fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. Em todos os casos, percebe-se a conclusão do desenvolvimento passado, entendendo-se o presente como tempo derradeiro, como se não houvesse futuro – ao menos de maneira conexas com o passado-presente.

Incluir uma nota sobre como Kant olhava para seu tempo, em O que é o esclarecimento, a título de exemplificação. Talvez buscar também em Heidegger ou Arendt expressões de que o tempo atual (deles) é o de maior desenvolvimento possível.

com que o passado seja apenas uma prévia do presente como futuro determinado, e não como uma infinidade de possibilidades que, descartadas, tornaram possível o momento atual⁸.

Como parte desta minha reflexão sobre o presente eterno, não poderia deixar de destacar aqui que sob perspectiva histórica, econômica ou social, o presente não é, ainda, o tempo histórico de condições favoráveis à vida dos povos da América Latina. Não lançarei mão de dados estatísticos ou outras formas de fundamentos pautados em uma ciência positiva para demonstrar a precariedade da condição existencial dos homens e mulheres⁹ latino-americanos, nem tampouco interessa a este estudo identificar quais povos africanos ou orientais têm condições sócio-econômicas melhores ou piores que as nossas. Caminho, aqui, com Paul Ricoeur em seu entendimento de que mal não se compara, dado o caráter aporético dos pensamentos sobre o tema (RICOEUR, 1988, p. 46). Interessa, isso sim, perceber que se o presente é o tempo de negação do pleno desenvolvimento humano dos povos latino-americanos, se o presente é um tempo histórico cujas configurações desfavorecem a *boa vida* dos sujeitos que aqui vivem, qualquer tentativa de eternização do presente deve ser combatida.

Se o futuro é o tempo vindouro, não construído, inexistente atualmente, não pode ser efetivamente *combatido*. Podemos, no máximo, recusarmo-nos a entendê-lo como a eternização do presente ou, em termos tão brilhantemente defendidos por Paulo Freire, temos como tarefa filosófica a negação de uma certa leitura fatalista da história futura. Enrique Dussel nos fornece subsídios para negar a fatalidade futura, por meio da negação da leitura tradicional, fetichizada, do passado. Numa palavra, demonstrar que o passado ocorreu de forma distinta deste presente, mostrar que o passado não é simples continuidade prévia do presente, pode subsidiar um entendimento segundo o qual o futuro também não precisará sê-lo.

⁸ No *Preâmbulo geral* de sua *Contra-história da filosofia*, Michel Onfray (2008a) vai compreender a historiografia como uma “arte da guerra” (p. 11), afirmando que na história só é registrada a “escrita dos vencedores” (p.15). O mesmo ocorre com a história da filosofia, que se resume à “filosofia dos vencedores” (p. 16). Ainda segundo ele, “em face da história dos vencedores, diante da dominação sem partilha da historiografia dominante, para opor-se à doutrina oficial e institucional, falta evidentemente uma história dos vencidos, uma historiografia dos pensamentos dominados, uma doutrina oficiosa e alternativa. Logicamente, é evidente que ela não existe, o costume dos senhores da guerra opõe-se a ela. Lógica do massacre integral obriga” (p. 18).

⁹ Procurarei evitar a discriminação de gênero por meio da gramática. Entenda-se, todavia, que eventualmente expressões como “homem” ou “humano” implicam, salvo quando expresso em contrário, a espécie humana, respeitadas e valorizadas as características particularmente femininas.

E. Dussel tem dedicado significativo espaço em suas obras, destacadamente nas obras recentes de caráter sintético¹⁰, à explanação sobre a configuração sócio-econômica do mundo antes do tempo histórico presente. Entende por *presente* o tempo histórico tradicionalmente chamado de *Modernidade* pela história da filosofia¹¹. Buscaremos em no autor uma leitura da organização sócio-econômica internacional antes do presente, antes da Modernidade.

1.1. Os sistemas regionais do mundo pré-globalizado

Em seu esforço por interpretar o passado como tal, não como extensão prévia do presente, Dussel busca desenvolver “uma história das eticidades” (EL, p. 24)¹² e procura relatar “a história dos povos, que são os atores políticos, e o pensamento (em sentido lato) ou a filosofia política (em sentido estrito) que os inspirou” (PL1, p. 11). Nas obras *Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão* e *Política da libertação*, o autor dedica parte de seu trabalho a expor a existência, organização social e valores fundamentais das sociedades tais como estruturadas no mundo antes do ‘descobrimento’¹³ e conquista do continente ameríndio pelos europeus, fato que, na interpretação dusseliana, dera início à Modernidade¹⁴. Embora a arqueologia realizada pelo autor em ambas as obras tenha focos específicos distintos – a eticidade, na primeira, a política ampla e estrita, na segunda – algumas percepções fundamentais parecem se manter. Dentre elas, o reconhecimento de

¹⁰ Tratam-se de obras em que o autor parece expressar suas conclusões – daí o caráter sintético – sobre pesquisas realizadas nas décadas anteriores. Considero que esta categoria expressa o pensamento mais maduro e definitivo de Dussel, e engloba destacadamente os livros *Ética de la liberación: en la edad de la globalización y de la exclusión* e os dois tomos já publicados da *Política de la liberación* – ao que parece, há ainda um terceiro volume em produção. A primeira, publicada originalmente em 1998 pelo Editorial Trotta e em 2000 publicada no Brasil pela Editora Vozes, com o título *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. As duas últimas, publicada em 2007 e 2009 pelo Editorial Trotta, não contam até o momento com uma edição brasileira ou em língua portuguesa. Excluo desta categoria obras como *Hacia una filosofía política crítica*, publicada em 2001 pelo Editorial Desclée de Brouwer, bem como outras publicadas nesta última década, entendendo-as como subsídios para as obras sintéticas acima nomeadas.

¹¹ Dussel propõe que a leitura tradicional da história apresenta sua divisão “em Idade Antiga (como o antecedente), Idade Média (época preparatória) e Idade Moderna (Europa)” (EL, p. 50-51). Considero que a Idade Moderna vem sendo entendida como o presente eterno da história desde então.

¹² É livre a tradução das citações extraídas das obras editadas em idiomas estrangeiros, salvo quando expresso o contrário.

¹³ Evidentemente a noção de *descobrimento* não é a melhor para expressar o início da dominação eurocêntrica das Américas. Dussel utiliza o termo *encobrimento*, expressando a alteridade do ameríndio encoberta pelo ser europeu, em sua obra *1492: o encobrimento do outro*. Em sua leitura, foi um marco histórico o momento em que “a Europa pode confrontar-se com ‘o Outro’ e controlá-lo, vencê-lo, violentá-lo; quando pode definir-se como um ‘ego’ descobridor, conquistador, colonizador da alteridade” (EO, p. 8).

¹⁴ A leitura dusseliana da Modernidade será abordada no início do segundo capítulo.

organizações sócio-político-econômicas sólidas e amplamente estruturadas, o que implica, para além do reconhecimento de uma organização civilizatória prévia ao período de hegemonia eurocêntrica, a percepção de uma pluralidade de sistemas coexistentes – pluralidade que virá a ser *encoberta* pelo fenômeno da globalização ou mundialização.

Possivelmente a primeira revisão necessária à nossa interpretação da história passada, com o intuito de dar ao passado autonomia em relação ao presente, seja no sentido de romper com uma ideia comum em nossos dias, segundo a qual o mundo sempre fora globalizado ou, no mínimo, capitaneado por uma potente nação ou um grupo delas. Essa ressalva interpretativa é necessária para que se entenda que o olhar histórico lançado por Dussel não busca prioritariamente identificar *quem* dominava o mundo antes dos europeus, mas sobretudo mostrar que dentre as nações chamadas de *centrais* nos sistemas ético-políticos passados, nenhuma tivera um nível de dominação que pudesse ser percebido em escala global. A limitação do poder de tais nações centrais tinha basicamente dois motivadores, a saber, o fato do globo como um todo não ser conhecido por nenhum dos povos da época, o que obviamente impediria um controle efetivamente global; e os próprios limites de poderio das nações centrais.

São três, segundo o nosso autor, os estágios de desenvolvimento ético-político registrados antes da chegada e colonização da Ameríndia¹⁵ pelos europeus. Tais sistemas são caracterizados por serem inter-regionais (EL, p. 24) ou regionais (PL1, p. 20), o que significa indicar sua limitação espacial, incapazes que eram de abarcar todo o mundo. Ainda que as eticidades e mesmo tradições políticas de parte das nações participantes dos estágios regionais pré-1492 tenham se mantido, em certos casos, até o presente¹⁶, a manutenção de suas alteras características teria sido abalada pelo poderio que começara a se formar justamente com a anexação da Ameríndia às nações europeias a partir de 1492. O fortalecimento experimentado pela Europa desde então, expandido para todo o mundo eurocêntrico posteriormente, constitui-se em fato jamais visto na história resgatada por Dussel nas obras em questão, significando marco irreversível aos sistemas regionais anteriores. A ideia de irreversibilidade não deve, aqui, ser confundida com fatalidade futura: os marcos deixados pela europeização do mundo, como será visto, não poderão ser apagados da história passada e,

¹⁵ Utilizo *Ameríndia* para designar o continente latino-americano antes do início da colonização pelos europeus.

¹⁶ “De maneira ininterrupta, durante mais de cinqüenta séculos, este *conteúdo* de eticidade chegará, de alguma forma, até fins do século XX” (EL, p. 24)

consequentemente, serão carregados no futuro; a condição de eurocentralidade que ainda se verifica no presente, todavia, é fato passível de mudança, segundo o autor. Os estágios de desenvolvimento político pré-modernos são o Egípcio-mesopotâmico, iniciado IV milênio a.C.; o Indo-europeu, desde o século XX a.C.; e aquele que o autor chama de Asiático-afro-mediterrâneo, a partir do século IV d.C.¹⁷.

Não participa desta divisão por estágios a cultura Ameríndia, que certamente teria espaço caso o objetivo fosse uma identificação das altas culturas ou civilizações existentes à época. Mas por se tratar de uma cultura que não se relacionou com as demais durante os três estágios de desenvolvimento pré-1492, apesar das visitas dos chineses ao oeste do continente ameríndio¹⁸, Dussel não as relaciona como parte de um sistema que se interligasse com os demais, como é o caso daquilo que ele nomeia sistema regional, em seus três estágios.

1.1.1. Nota sobre a metodologia e a característica historiográfica

Características de um semitismo imprimem forte e singular marca à leitura dusseliana da história, expressando-se especialmente no cuidadoso estudo e valorização das culturas e civilizações pré-helênicas e não ocidentais. Se é verdade que o autor tem procurado distinguir com certa rigidez sua produção filosófica da produção que ele chama de histórico-teológica¹⁹, não se pode supor que ambas as produções não se influenciem mutuamente. De maneira semelhante, a sua própria história de vida necessariamente influi nas perspectivas captadas da história e do mundo. O período como andarilho e a experiência em Israel, que interromperam temporariamente sua formação acadêmica na Europa, apresentaram a Dussel de forma muito forte, viva, o *outro lado do mundo* que é geralmente tomado como obscuro e irrelevante para nós, ocidentais (AI, p. 15). Essa experiência vivida e seu registro, a partir de sua obra *O humanismo semita*, de 1969, abriram-lhe as portas para o além-ocidente, possibilitaram uma forma especial de percepção de alteridades. Esta abertura, por sua vez, não representou um

¹⁷ Utilizarei a nomenclatura dada por Dussel em *Ética da libertação*, por ser o texto em que o autor aborda com maior clareza estrutural o tema. Será levado em consideração, todavia, o desenvolvimento mais amplo do assunto, registrado na *Política da libertação*.

¹⁸ “Os chineses se dirigiram para o leste, chegaram até o Alasca e, ao que parece, até a Califórnia ou ainda mais ao sul, mas por não encontrar nada que pudesse interessar a seus comerciantes, e por distanciarem-se cada vez mais do ‘centro’ do ‘sistema inter-regional’, certamente abandonaram esta empresa. A China não foi a Espanha por razões geopolíticas” (EL, p. 53)

¹⁹ A distinção das obras e a categorização é proposta pelo próprio autor em suas *obras completas*.

novo fechamento, em Israel ou no Oriente Médio. Para usar termos levinasianos, a ruptura da *totalidade* ocidental lhe tornou apto a considerar o *infinito* de culturas e civilizações como possibilidades a serem apreciadas, conhecidas, estudadas e, sobretudo, respeitadas em sua eticidade.

A originalidade de sua abordagem não deixa de representar certo incômodo às historiografias mais tradicionais, que em geral nos apresentam a história de forma linear e resolvida. Ainda influenciados pelas luzes oitocentistas, muitas vezes consideramos transtornadores os esforços de releitura da história dos tempos mais antigos, *obscuros*, os quais nem mesmo incluímos como parte da própria história – são a *pré-história*, o que existia antes do início. De forma semelhante, é desestabilizadora a tentativa de reorganizar os macroagentes da história pós-helênica, oferecendo uma perspectiva diferente de compreensão da sucessão de fatos.

Todos esses transtornos e desestabilidades existem apenas para nós, que buscamos compreender a história segundo os critérios eurocêtricos, modernos, ilustrados. São dificuldades que estão de início superadas por Dussel, desde antes dele se tornar filósofo da libertação, em função de sua experiência semita.

1.1.2. Estágio Egípcio-mesopotâmico

É a partir dessa perspectiva que o autor procede ao estudo histórico. O primeiro estágio que registra, Egípcio-mesopotâmico, abarca as regiões indicadas na própria identificação do estágio, destacando-se evidentemente que não se pode levar em consideração estrita a divisão territorial das nações (caso do Egito, por exemplo) na atualidade. Identifica-se, assim, o Egito com a cultura africana bantu, e a Mesopotâmia com os povos semitas daquilo que hoje chamamos de Oriente Médio. Trata-se, segundo o autor, do período em que se concluía a ocupação territorial nômade por todo o planeta, época que abarca o início do processo de globalização hoje vivido por nós (PL1, p. 20). Seria, também, o período em que surge o elemento possibilitador de uma organização política primitiva cujo desenvolvimento vem conduzindo à política atual, qual seja, a

vida sedentária que permite organizar a complexa estrutura de regras que definem as variadas redes das relações de poder entre os habitantes das

idades: os proto-cidadãos ou simplesmente membros das primitivas comunidades urbanas (PL1, p. 20).

Para o autor, o fato de termos possibilidade de identificar historicamente, neste período, o surgimento das proto-cidades obriga a um estudioso criterioso da política retornar a tal período em seus estudos da história originária. Apesar de o termo *política* ter sido cunhado em sua relação com a *pólis* grega, não se pode ignorar que

o que posteriormente será conhecida como a Grécia clássica era, no IV milênio a.C., um mundo bárbaro, periférico, colonial e meramente ocidental com relação ao oriente do Mediterrâneo, que desde o Nilo ao Tigre, constituía o ‘sistema’ civilizatório nuclear desta região de união entre África e Ásia (EL, p. 25).

A demonstração de um *ethos* próprio a este estágio é promovida, por Dussel, a partir de diferentes frentes interpretativas. Por um lado, a apresentação de toda uma teogonia egípcia bantu, que embasava a estrutura de poder na civilização em questão (EL, p. 25). Por outro lado, o reconhecimento dos próprios filósofos socráticos acerca da anterioridade da estruturação da razão pelos egípcios em relação aos gregos²⁰. Apoiando-se no texto da *Metafísica* (I, 1; 981b 22-26), Dussel afirma que “o próprio Aristóteles reconhecerá [...] que as comunidades de sábios egípcios são a origem da sabedoria dos próprios gregos” (EL, p. 26). Teriam, portanto, os egípcios inaugurado o processo de constituição de um *ethos* racionalmente entendido, tal como o reconhecemos e aceitamos na história ocidental – um *ethos* não-bárbaro, em termos gregos. Com efeito,

os egípcios efetuaram uma primeira ‘racionalização’ do mundo mítico por meio de uma filosofia numérica [...]. Com Sócrates, começa outro tipo de racionalização, que poderíamos chamar de lingüística-semântica do conceito, que será definitivamente formalizada, pela primeira vez, no *Organon* de Aristóteles (EL, p.44, nota 29).

Também um *ethos* que se vai racionalizando caracterizaria, depois do Egito, um “outro centro criador de eticidade: o mundo sumério, mesopotâmico, semita” (EL, p. 27). Trata-se, neste caso, segundo Dussel, de uma “eticidade que se foi racionalizando em conjuntos legais” (EL, p. 27), cujo maior expoente teria sido o Código de Hammurabi, um código de característica ético-procedimental e, portanto, influente na constituição do próprio *ethos* do

²⁰ Ver as notas 26 a 29, da Seção 1 da Introdução do livro *Ética da libertação*.

povo e dos indivíduos a ele submetidos²¹. Como características gerais desse *ethos* próprio, direcionado pelo sistema legal instituído, estariam certo elemento antropocêntrico – na medida em que as leis divinas vão sendo reformadas pelo cotidiano humano; a defesa dos interesses dos mais fracos, pobres e estrangeiros, visto que a fixação das leis pelo texto escrito impediria ou dificultaria sua volatilidade conforme interesses dominantes; e a instituição de uma *esfera pública* propriamente dita, que “situa as relações intersubjetivas em certas condições de ‘objetividade’ comunitária” (PL1, p. 22-23).

Uma fase mais evoluída deste *ethos* mesopotâmico do primeiro estágio regional teria sido a origem primeira do próprio *ethos* grego clássico, o qual, por sua vez, constituir-se-ia como embrião da europeidade moderna. Isto mostra-nos o autor ao apontar que

o reino de Akad sucedeu aos sumérios, estendeu-se até o reino das Índias e o Mar Egeu, fazendo do acádio (e seus documentos cuneiformes) a primeira língua regional. Posteriormente foi reavivada por uma língua caldeia. De maneira que, no II milênio a.C., o caldeu ocupou todo o espaço da Mesopotâmia [...], de boa parte da futura Grécia [...]. A filosofia pré-socrática foi profundamente influenciada pelo semita-caldeu (PL1, p. 25).

Para que não se passe aqui a falsa ideia de que tal estruturação política, neste primeiro estágio inter-regional, deu-se unicamente na Mesopotâmia, destaco que o sistema político egípcio fundava-se na “Ma’at, lei divina e natural, cosmopolita, do universo e do Egito”, sob a qual deu-se “uma estabilidade tal que, durante treze séculos nenhum outro povo perturbou seu progresso” (PL1, p. 27). Por meio da apropriação grega do *ethos* racional egípcio, conceitos fundamentais deste modelo político fizeram-se perpassar historicamente, conforme exemplos fornecidos por Dussel no primeiro volume de sua *Política da libertação* (p. 28-29), os quais não reproduzirei aqui por entender já ter exposto suficientemente as características próprias deste primeiro estágio, que nos permitem identificar um *ethos* e um princípio político próprios e prévios aos comumente relatados nas histórias da filosofia eurocêntricas.

²¹ Concordo com a relação ética-política tal qual expressa, por exemplo, no Livro X da *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles (1179b, 30-35), em que o autor indica como as leis são fundamentais para constituição de um *ethos* desejável ao melhor desenvolvimento da *pólis*.

1.1.3. Estágio Indo-europeu

Trata-se de um estágio iniciado no século XX a.C, cuja unidade ético-política apresentava-se nos povos localizados entre a China e o Mediterrâneo como limites oriental e ocidental, e os reinos da Índia ao sudeste. Por centro – entendido como zona de contato, e não propriamente como centro de uma periferia (EL, p. 43, nota 10) – teve a região persa e, a partir do século IV a.C. o mundo helenístico.

A unidade ética identificada por Dussel, que lhe permitiu classificar como um único estágio período tão longo e culturas tão distintas, foi uma “constante ontológica” que perpassa por todos os envolvidos, qual seja: “o Fundamento, a Identidade de todas as Diferenças, a referência última do mundo (cosmológico, antropológico, ético) é, nestas cosmovisões (e também filosofias) a afirmação de um horizonte absoluto do real como o ‘Uno’” (EL, p. 32). Com efeito, parece tratar-se da identidade ontológica, da questão do *ser* propriamente dita, compreendida de maneira metafísica tal como tão amplamente estudada ao longo de toda a história da filosofia tradicional. Trata-se, ainda, de uma questão especialmente cara ao autor, que faz levantar sua filosofia contra o *mesmo*, clamando pela necessidade do reconhecimento de *alteridades*²².

Mas há, ainda, segundo Dussel, a possibilidade de encontrar unidade no *ethos* deste estágio mesmo quando se busca uma especificação maior daquilo que se está chamando por ontologia do Uno. Como elemento comum aos povos dos locais e nos períodos indicados, entendeu-se hegemonicamente esta unidade, identidade ou fundamento do ser como algo metafísico, não corpóreo, ocasionando uma ética que se coloca negativamente em relação à corporalidade e à sexualidade. Se o ser do humano está em sua alma – seja o que for que se entenda por *alma* – e se esta é distinta do corpo que perece e padece, a corporalidade representa uma ruptura dual deste ser Uno, devendo, portanto, ser combatida ou renegada tanto quanto possível. Esta forma de percepção do ser, hegemônica entre os povos em questão, ocasiona uma ética igualmente dominante entre os envolvidos:

O fato de que se considere negativamente a vida temporal, entre o nascimento e a morte empírica, tem relevância para a ética. O nascimento empírico é ‘caída’ (por falta de uma ética anterior ao nascimento), e a morte empírica é interpretada como ‘nascimento’ para a verdadeira vida. Isso

²² Tratarei deste assunto no terceiro capítulo, sobre a leitura dusseliana da filosofia crítica europeia, sobretudo em 3.2.2.

implica em um juízo ético negativo da corporalidade, da sexualidade [...]. O celibato masculino e a virgindade feminina são exigências e condição de uma ‘vida contemplativa’, teórica, freqüentemente escapista da responsabilidade social e política (EL, p. 32).

A ética negativa em relação à materialidade que caracteriza este segundo estágio teria três momentos característicos, a saber: (a) o Um como ponto de partida; (b) a plurificação deste Um, que cai em diversidade; e (c) a ética negativa da pluralidade manifesta pela corporalidade, portanto uma ética que nega o corpo. A ocorrência destes três momentos é identificada por Dussel em Heráclito e em Plotino, dentre outros gregos, mas também no zoroastrismo, em Lao-Tse, no *Mahabharata* hinduísta, no budismo, no iraniano Mani dentre outros (EL, pp. 32-35). Sua expressão mais madura, no Ocidente, se dá no “dualismo antropológico, com a correspondente depreciação do corpo, da sensibilidade, das paixões, da sexualidade [...] até culminar em Descartes ou Kant” (EL, p. 34), de cujas bases surgirá esta ética que identifica a corporalidade como negação, sendo, portanto, dever ético uma certa negação da negação (EL, p. 34). De formas diferentes, o entendimento hegemônico deste segundo estágio supõe que “a vida terrestre é um tempo negativo de dor, de sofrimento” (EL, p. 35).

Este *ethos* negativo em relação à corporalidade e às relações mundanas expressa-se politicamente de maneiras distintas neste amplo território indo-europeu. A unidade política do início deste estágio, por volta do século XX a.C., caracteriza-se pelo expansionismo possibilitado pela domesticação do cavalo, o que permitiu aos humanos percorrer distâncias antes inimagináveis; e pelo descobrimento e manipulação do ferro, que possibilitou inventos diversos, desde a ferradura que permitiria aos cavalos percorrer distâncias ainda maiores sem sofrer parte dos desgastes naturais, até o desenvolvimento de tecnologia agrícola por meio de arados, ampliando a disponibilidade de alimentos, além, obviamente, do desenvolvimento armamentista (PL1, p. 36), sempre caro às políticas. Tamanha foi a influência destes avanços que o período em questão é tratado por Dussel como tempo dos impérios *do cavalo e do ferro* (PL1, p. 36; EL, p. 32). Especialmente no âmbito político, a estruturação de fortes estados ou impérios foi possibilitada pela conjugação destas tecnologias, dadas as melhores condições de defesa militar das fronteiras, bem como das ofensivas militares em tempos de guerra e da ampliação dos índices de auto-suficiência agrícola em todos os tempos – de paz e guerra.

Quatro foram os grandes sistemas políticos identificados neste segundo estágio, possibilitados pelo domínio territorial de nações ou impérios, a saber: a China (desde 202

a.C.); o continente indiano (desde 322 a.C.); o espaço iraniano e persa (desde 559 a.C.); e as culturas mediterrâneas ocidentais (desde 323 a.C.). O autor subdivide estas culturas mediterrâneas, ainda, em três categorias: a cultura helenística, a cultura fenícia e o domínio do *Mare Nostrum* romano (PL1, p. 36-37).

A esta pesquisa, não interessará entrar nos detalhes de cada um destes sistemas políticos, mas apenas elucidar que algumas de suas características fundamentais se fazem sentir ainda na contemporaneidade. A fundamentação da política chinesa em um’*A arte da guerra*, tal como a escrita por Sun-Tzu, é exemplo dessa atualidade. Sua mais recente expressão parece ter sido a *revolução cultural*, maoísta. Uma síntese da ontologia política chinesa, elaborada por Dussel, destaca que “a filosofia chinesa, pensamento que se elabora em sua idade clássica [...] se gesta em quinhentos anos de lutas contínuas”, de tal modo que a guerra é parte da própria filosofia. Pouco adiante nosso autor vem concluir que “o filósofo se confronta com uma realidade política, estratégico-militar, como horizonte ontológico de seu mundo cotidiano, que é pensado como a arte da sobrevivência na guerra” (PL1, p. 41).

Não parece forçoso um entendimento segundo o qual tenha sido a manutenção desta ontologia política que ocasionou justamente na China, em tempos contemporâneos, o melhor desenvolvimento da chamada *guerra prolongada* como estratégia militar comunista. Diferindo tanto da tática das grandes greves quanto da tática da guerra de guerrilhas, mais comumente utilizadas pelas revoluções comunistas do século XX, os chineses tinham como estratégia uma guerra civil que durasse décadas, sem que isso significasse problema a ser suplantado. Tal compreensão é claramente percebida na leitura dos textos de caráter prático – correspondências, orientações, manifestos – de Mao Tsetung. Considere-se que nos primeiros anos do século XX já estava em curso a revolução chinesa, visando à derrubada do império, levada a cabo em 1911. O ambiente de guerra, todavia, permaneceu praticamente ininterrupto e em 1947, pelo Comitê Central do Partido Comunista Chinês, Mao escrevia que

atualmente, todas as circunstâncias indicam que a situação na China vai entrar numa nova fase do seu desenvolvimento. Essa nova fase será a da transformação da guerra anti-imperialista e anti-feudal da nação inteira numa outra grande revolução popular. Nós estamos nas vésperas desta revolução. A tarefa do nosso Partido é lutar pelo advento desse grande auge e pelo seu triunfo (Tsetung, 1979, p.169).

Tal fase desembocou, após a tomada do poder, na chamada *revolução cultural*, lançada na década de 1960. Deste breve relato, aqui exposto a título de exemplificação, espero

a ilustração da afirmação dusseliana acerca da ontologia política chinesa, ainda atual: o estado de guerra não se configura, ontologicamente, como exceção. Não há, portanto, urgência em encerrá-lo. “Afim – diz Dussel – a China pensa no exercício do poder estratégico, de factibilidade, não só no direito” (PL1, p. 46), como parte própria de sua ontologia política.

Semelhante manutenção dos valores ontológicos fundantes dos demais sistemas políticos deste segundo estágio podem ser encontrados na comparação, como feita acima, entre as bases políticas lançadas no passado tão remoto e o *ethos* identificado nas populações envolvidas ainda hoje. A Índia, por exemplo, “produziu a mais profunda e variada ontologia da subjetividade (anterior a da Modernidade europeia), sempre intimamente ligada a uma ética da salvação”, sem que se tenha destacado as “análises das estruturas objetivas da política” (PL1, p. 47). Trata-se de buscar uma “cidade da retidão” (p. 48) em que as leis severas devem garantir a postura ética do indivíduo com vistas à negação das paixões e da corporalidade em geral como caminho para a salvação. Igualmente, nos impérios do Irã, percebe-se o estado montado sob modelo de uma “monarquia absoluta de base tributária, que organizou suas instituições dividindo o território em satrâpias²³ [...], com um corpo de ‘olhos e ouvidos do rei’ – verdadeiro serviço de inteligência militar que informava sobre tudo o que acontecia nesse imenso espaço político” (PL1, p. 51).

Não dedicarei aqui grandes esforços para fazer lembrar a história do último sistema político deste estágio, grego e romano, vista a impossibilidade de fazê-lo em um curto espaço com a maestria com que o encontramos em obras tão grandiosas e completas. Mais que isso, lembremos que o objetivo desta análise histórica é o de entender o passado autonomamente em relação ao presente, tanto quanto isso for possível. Visto que nosso tempo presente, a Modernidade, tem como antecedente assumido o pensamento greco-romano, esta é a parte da história mais estudada em nossas academias e, portanto, a que menos carece de revisitações. Basta, para os fins neste estudo, ressaltar que este sistema político é apenas um dentre outros, e pertencente já a um segundo estágio ético-político da história.

²³ Territórios concedidos pelo governante. Nota minha.

1.1.4. Estágio Asiático-afro-mediterrâneo

O pleno desenvolvimento da China e da Índia, além do império persa fortalecido, bem como a decadência do império romano, são fatos contextuais marcantes do início daquele que Dussel classifica como terceiro estágio de desenvolvimento dos sistemas ético-políticos regionais, a partir do século IV d.C. Da Grécia caída e da Roma cadente, restou, sobretudo, uma ontologia do Uno ou da Identidade – que, como visto, não era puramente grega, mas sim indo-europeia – na qual se fundava uma ética dualista de negação da corporalidade e uma política da dominação do corpo em função de objetivos ‘maiores’. Este estágio, mais complexo que os anteriores, tem como centro de conexões comerciais, primeiro, a região persa e a partir do século VII d.C. o mundo muçulmano, e como centro produtivo a Índia. Sua região de abrangência localizava-se entre a China a leste, a Europa Ocidental a oeste e a África bantu ao sul. A hegemonia de seus centros durará intacta até 1492, passando a partir daí a perder poder.

A constatação da ampliação da abrangência territorial deste estágio, em relação ao anterior, registra a tendência expansionista já apontada, ocasionada pela era do *cavalo e do ferro*. A expansão territorial maior, por sua vez, obriga o surgimento de um centro de conexões comerciais, além do centro produtivo propriamente dito. Para além da duplicidade de centros, está reforçada a necessidade de trânsito para que fossem atendidas as carências objetivas dos povos viventes nas regiões que, hoje, chamaríamos periféricas. Por isso, o controle geográfico, territorial, especificamente o controle de trânsito, passa a ser fundamental. Com efeito, neste contexto,

sendo a região de Turán-Tarim a chave para os ‘contatos’ de todo o sistema asiático-afro-mediterrâneo, quem hegemonizar este horizonte geográfico controlará a totalidade do comércio do ‘sistema’: primeiro serão os persas, por pouco tempo os bizantinos e, definitivamente, os muçulmanos (árabes, turcos, mongóis). Esta área ‘central’ do sistema só será superada a partir do século XV pelo Atlântico hispânico (com o desenvolvimento do primeiro ‘sistema mundo’...) (EL, p. 37).

Como parte do *ethos* deste estágio, faz-se presente a crise do Império Romano e, com ela, a crise de parte de seus valores, dando espaço para certo rompimento da unidade ontológica, ainda que contraditório. Desenvolve-se, por exemplo, a “‘corporalidade carnal’ humana (*basar* em hebraico, *sárx* em grego), e não a ‘alma’ dos indo-europeus” como referência última de uma ética claramente estabelecida. Trata-se, para o nosso autor, do

surgimento primeiro de “uma ética dos pobres, dos oprimidos, dos marginais, dos bárbaros”, de uma “ética da existência”, cuja origem “é africana, oriental, asiática, e nada tem a ver com o europeu ou o ocidental” (EL, p. 38-39). Ao longo dos séculos que seguiram o início deste estágio, persistiu o conflito entre o *ethos* dualista que priorizava a alma em prejuízo do corpo (estágio dois) e este *ethos* mais corporal ou carnal (estágio três), ainda que a história oficial, cristianizada, não se esforce por valorizar este último. É o que nos alertam autores críticos da história instituída ou oficializada, a exemplo do francês contemporâneo Michel Onfray, que ao falar da hegemonia que se vai formulando em torno da negação da corporalidade, característica do segundo estágio, afirma:

ódio às mulheres, ao corpo, à carne, aos desejos, aos prazeres, às paixões, à ciência, à inteligência, à filosofia –, a transformação em perseguidores, e por muito tempo, dos antigos perseguidos, tudo isso produz na história uma sangria que priva os séculos seguintes, portanto o nosso, de uma quantidade considerável de informações sobre esse longo período (ONFRAY, 2008b, p. 9).

Parece claro que a tradição cristã fará perdurar na história a ontologia dualista e negativa do corpo, característica do segundo estágio, a tal ponto que se faz cair no esquecimento o pensamento filosófico renegado pela cristandade da baixa Idade Média, mas que se mantivera vivo no seio do *ethos* deste terceiro estágio, coexistente e conflitante com o anterior. Com efeito, só a incapacidade de se reconhecer uma pluralidade de *ethos* coexistentes e conflitantes no período, apenas a incapacidade de se realizar uma leitura da história a partir de um *ethos* que não fosse aquele que representava tão-só o segundo estágio, permitiria uma leitura da história da filosofia segundo a qual “o acontecimento filosófico de maior relevo no século XIII é constituído pelo conhecimento e a lenta difusão do pensamento de Aristóteles” (REALE & ANTISERI, 1990, p. 532). Compreender que Aristóteles se mantivera esquecido por séculos, dar ao persa Avicena o título de autor da “primeira forma sistemática pela qual o aristotelismo se apresentou aos pensadores medievais” (REALE & ANTISERI, 1990, p. 532) implica em falaciosamente afirmar que o *ethos* do terceiro estágio não mantivera vivo o pensamento de Aristóteles desde o seu início, por ter maior afinidade ontológica com este do que com o platonismo que, cristianizado, embasava o *ethos* indo-europeu. Aristóteles não foi *redescoberto* por quem nunca fora esquecido. O descobrimento foi feito unicamente por aquele setor mais débil da filosofia, cujo *ethos* o vinha ignorando.

Mais além de reconhecer a manutenção do aristotelismo pelos pensadores deste terceiro estágio, Dussel nos afirma que a filosofia “teve entre os árabes um desenvolvimento muito particular”, de tal modo que “é com eles que nasce propriamente aquilo que chamamos secularmente de ‘filosofia’” (EL, p. 40-41). Ele explica:

Nossa opinião é que apenas com os muçumanos, que puderam conhecer ambos os discursos prévios (o dos gregos, o dos judeus e o dos helenistas cristãos), e graças à precisão e rigor *formal* possibilitado pelo *Organon* de Aristóteles (que pouco tem a ver com as teologias neoplatônicas) perceberam *pela primeira vez* a autonomia de um horizonte *formal filosófico* propriamente racional (a lógica e as categorias metafísicas *aristotélicas*, não tanto a platônica) (EL, p. 41).

Dois aspectos parecem importantes de se observar face ao exposto: primeiro, que apenas em uma região cujo *ethos* fosse mais *carnal* e menos *espiritual* (tendo como critério para esta formação discursiva a identidade ontológica e a ética negativa do segundo estágio) seria capaz de fazer filosofia com Aristóteles, e não com Platão, durante os séculos iniciais da época medieval. Segundo, que o próprio *ethos* indo-europeu, com o avançar dos séculos, vem redescobrir Aristóteles e, platonizando-o, colocá-lo em posto superior ao daquele que fora seu mestre. A superação de Agostinho por Tomás de Aquino como autor referencial do pensamento representativo do segundo estágio em seu período mais maduro, significa, de certo modo, certa evolução do *ethos* característico deste segundo estágio, rumo a uma aproximação com o *ethos* asiático-afro-mediterrâneo.

1.1.5. Culturas ético-políticas não alinhadas: Ameríndia

Enquanto os três grandes modelos ético-políticos se desenvolviam como sistemas regionais inter-relacionados no bloco asiático-afro-europeu, um ou mais modelos desconexos em relação àqueles se faziam presentes na América, ainda não explorada pelos povos daqueles continentes. Como já apontado (nota 18), ainda que o nosso continente já tivesse sido encontrado pelos chineses, sua colonização tardaria a começar, dando aos povos aqui viventes autonomia praticamente irrestrita, por não sofrer significativas influências, na construção de seu próprio modelo ético-político.

Em função da forma ostensiva da dominação exercida pelos europeus sobre os povos ameríndios, quando do início da colonização, são escassos e pouco sistemáticos os registros

documentais que pudessem conduzir a uma reconstrução do *ethos* próprio destes povos. Alguns elementos, todavia, mantiveram-se. A título de exemplificação, Dussel relata certa cultura inca-quechua que “expressou de uma maneira paradigmática a concepção moral universal do império – sobre centenas de culturas particulares – com três imperativos formais: ‘*Ama Lulla, Ama Kella, Ama Sua*’ (Não mentirá, Não deixará de trabalhar, Não roubará)” (EL, p.30). Além da lei moral representada pelos imperativos, norteadora da formação de um *ethos* próprio particular, deve-se observar na citação acima a dimensão política: há uma hierarquia das leis, segundo a qual as leis do império não podem ser descumpridas pelas culturas particulares, as quais, por sua vez, são respeitadas e, aparentemente, devem desenvolver leis complementares próprias segundo seus costumes. Estamos diante de um complexo sistema político que dá unidade ao conjunto do império, por meio da submissão à família real, aos quais se submetiam os juízes centrais do império, enviados às regiões diversas, as autoridades regionais, os governadores locais, os líderes, os chefes e os pais de família, em um detalhado modelo hierárquico da justiça e da sociedade em questão (PL1, p. 34).

Também entre os astecas há indicações de um sistema político substancialmente desenvolvido “a partir dos ‘costumes’ – que juridicamente alcançaram um alto grau de precisão, com códigos legais e tribunais de justiça” e que exercia influência direta sobre o *ethos* constituído, visto que tais códigos expressavam racionalmente “uma doutrina unitária sobre o sentido da práxis humana, individual e comunitária” (EL, p. 31), desejando influir na formação do humano, segundo os valores ético-políticos vigentes.

Há ainda outras tantas conclusões *arqueológicas* como estas, registradas por Dussel, mas não interessará a este trabalho aprofundá-las e apresentá-las uma a uma. O que parece ser relevante é registrar que, apesar de não alinhados com os demais sistemas regionais pré-1492, e ainda que não se possa identificá-los e qualificá-los precisamente, há suficientes evidências para reconhecer que há no mínimo mais de um modelo ético-político no continente ameríndio antes do início da colonização.

A releitura da história e o esforço por reconstruir de maneira suficientemente detalhada os diversos sistemas ético-políticos existentes antes de 1492 são procedidos por Dussel como meio de demonstrar a temporalidade do sistema vigente. Desde o início da colonização da América pelos europeus, segundo o autor, os três estágios dos sistemas regionais inter-relacionados vão tendo suas características ético-políticas próprias suplantadas por aquelas que vão representar o que o autor vem a chamar de *sistema-mundo*. (EL, p. 50; PL1, p. 143), que constará mais adiante neste trabalho²⁴.

Quero destacar, todavia, que este esforço dusseliano é imprescindível para que se possa romper com aquilo que chamei por *síndrome do presente eterno* nas primeiras páginas deste capítulo. O *sistema-mundo* não existiu desde sempre. Ele não é resultado de um único sistema ético-político que o antecedeu, mas sim o fortalecimento de um dos vários sistemas anteriormente vigentes (indo-europeu). Principalmente, olhando para a temporalidade dos sistemas precedentes, não há indícios de que este *sistema-mundo* vigente se eternizará, fará de si mesmo um *sempre-presente*.

1.2. Uma leitura latino-americana da história: a conquista

Após a expedição de Colombo, em 1492, os primeiros sistemas regionais a serem politicamente, massivamente, desrespeitados em seu *ethos* próprio, certamente, foram aqueles anteriormente desconexos dos sistemas asiático-afro-europeus. O desrespeito ético-político foi sofrido por aqueles modelos que se encontravam nas terras recém-descobertas – a ideia de *descobrimento* só faz sentido quando se pensa a partir do horizonte egípcio-mesopotâmico ou indo-europeu – do continente que, posteriormente, veio a ser americano. Incas, astecas e tantos outros *ethos*, imperiosos ou mais modestos, com maior ou menor grau de estruturação política, passaram a ter contato inicial com seu derradeiro agressor.

A conjugação de, ao menos, dois elementos fundamentais colaborou, criou condições ou até mesmo incentivou a destruição dos *ethos* ameríndios. Por um lado, o fato dos europeus terem encontrado, aqui, povos tão radicalmente distintos²⁵ daquilo que podiam conceber, em

²⁴ Trabalharei esta questão em 1.2 e, principalmente, em 2.1.

²⁵ Considero, nesta leitura, a colonização mais sistemática da África como parte de um mesmo processo histórico, em relação à colonização da América.

função sua imaginação limitada pela pobre experiência anterior²⁶. Por outro, a necessidade urgente de saírem da condição em que se encontravam, qual seja, de periferia de um sistema regional – cujo centro, como já visto, era as Índias (produtivo) e o mundo muçulmano (comercial) – entendendo-se esta noção de *periferia* em sua dimensão geográfica, o que não deixa de agravar a situação, dadas as inúmeras dificuldades oferecidas por todos os caminhos conhecidos para os tão longínquos centros. Soma-se a esta dupla motivação a questão religiosa, em especial, a intenção de assegurar a catolicização deste mundo que, aos olhos europeus, era novo, marcando seu território de influência antes que corressem o risco de, a exemplo do que ocorria na própria Europa, perder espaço para as novas religiões cristãs surgentes.

Explorarei alguns destes elementos, vista sua importância, ao lado de outros, como bases da filosofia dusseliana.

1.2.1. A humanidade do humano

Antes do descobrimento da América pelos europeus, em função das lutas contra os mouros, os espanhóis desenvolveram um considerável arcabouço teórico sobre as relações de justiça durante e após as guerras. Compunham este corpo teórico doutrinas acerca da escravidão, da retomada de territórios e do que chamavam por *guerra justa*. A chegada ao *Novo Mundo* exigiu dos intelectuais da época a retomada, a adaptação e a ressignificação das doutrinas anteriormente desenvolvidas, com vistas a embasar a justeza dos atos praticados nas terras que começavam a ser colonizadas. Numa palavra, precisavam alterar os critérios de justiça, sem contradizer seus fundamentos, para entender como justas as ações aqui praticadas, fossem quais fossem.

Como é de conhecimento geral, um dos mais gritantes temas inexplicáveis acerca dos quais os europeus tinham que justificar-se era a tortura e matança dos povos que aqui viviam. O absolutismo era, à época, parte considerável e perfeitamente aceitável da política europeia. Este era o contexto em que Maquiavel tornava pública suas lições a’*O príncipe*, em que,

²⁶ Ainda que a história da Europa remonte, no mínimo, a séculos, certamente nenhum outro descobrimento histórico é comparável ao da expedição de Colombo. Assim, a experiência cultural européia foi substancialmente enriquecida com o *descobrimento*.

dentre outras coisas, afirmava que “um príncipe não deve ter outro objetivo ou pensamento, ou manter qualquer outra coisa como prática, a não ser a guerra, seu regulamento e sua disciplina, pois essa é a única arte que se espera de quem comanda”, sugerindo ainda que “um príncipe deve se preocupar sempre com a arte da guerra, e praticá-la na paz mais ainda do que na guerra” (MACHIAVELLI, 2004, p. 122-123), chegando a sugerir meios de como levar adiante tal prática da guerra em tempos de paz. A guerra, portanto, além de não exigir muitas explicações – bastaria justificá-la formalmente – poderia ser uma excelente forma de explicar torturas, escravidão, mortes.

Mas nem mesmo a guerra, apesar de toda a sua força, isoladamente compreendida, era capaz de justificar aquilo que se passava no nosso continente e ganhava, aos poucos, visibilidade na Europa. Bartolomé de Las Casas apontava que, nos primeiros quarenta anos após a chegada de Colombo, foram mortos por “tirânicas e infernais obras dos cristãos, injusta e tiranicamente, mais de doze milhões de almas, homens, mulheres e crianças. Acredito poder dizer, em verdade, sem risco de engano, que são mais de quinze milhões” (LAS CASAS, 1986, p. 22)²⁷.

Para além das quantidades assombrosas, chocam a descrição dos métodos e motivos dos assassinatos em massa, cuidadosamente registrados por Las Casas. Ainda que não haja motivo para, neste texto, apresentar toda a diversidade e regularidade das ações opressivas descritas pelo autor, considero que para os nossos fins é importante registrar, a título de ilustração, que

no ano de 1514, tomou posse na terra firme um infeliz governador, tirano cruelíssimo, sem nenhuma piedade e nem prudência, como um instrumento de furor divino, [assassinava os índios] intencionalmente, com o propósito de povoar aquela terra com gente de origem espanhola.

[...]Este governador e sua gente conseguiu novas maneiras cruéis de atormentar os índios, pagando em ouro quem as inventasse. Houve um capitão que, numa entrada nas matas, a mando dele, para roubar e extirpar gentes, matou mais de quarenta mil almas, vistas pelos olhos de um religioso que com eles ia [...], atravessando-os com suas espadas, queimando-os vivos, jogando-os aos cães bravos e torturando-os de diversas formas (LAS CASAS, 1986, p. 32).

²⁷ Em seu texto, Las Casas explica que foram mortos no continente, neste período, os doze milhões inicialmente referidos na citação acima. A estes, somaram-se outros dois a três milhões, mortos nas ilhas daquilo que hoje chamamos por América Central.

A dimensão dos atos praticados foi tamanha que mais tarde Voltaire os incluiria como única atrocidade ocorrida fora da eurásia, dentre as relatadas em seu texto *Das conspirações contra os povos, ou Das proscricções*, dedicando-lhes algo em torno de um terço do espaço total da obra. Dizia ele, referindo-se aos fatos relatados por Las Casas, que “jamais este desgraçado globo experimentou uma destruição mais horrível e generalizada, e jamais um crime foi melhor comprovado” (VOLTAIRE, 1893, p, 319). Tratava-se, para o iluminista, de uma “carnificina, considerada legal até então, desde que fossem os cristãos a massacrar os infiéis” (VOLTAIRE, 1893, p. 321). Fala, ainda, na *Conspiração contra Merindol*, de um “incêndio universal de metade da América” (VOLTAIRE, 1893, p. 322).

A grandiosidade das ocorrências fez o então rei Carlos V reunir, em 1550, aquela que ficou conhecida como a Junta de Valladolid. Na ocasião, discutia-se a justeza ou não da guerra e das ações imprimidas pelos espanhóis na América, bem como o direito ou não de escravizar e matar os ameríndios. Defendendo os povos do nosso continente estava Las Casas, e defendendo a justeza da guerra, o doutor Juan Ginés de Sepúlveda. Ambos protagonizaram um debate público frente a um júri *ad hoc*, composto por destacados pensadores espanhóis da época. Possivelmente, a Junta representa a maior documentação sobre a consciência dos atos praticados e sobre sua motivação político-econômica. Os argumentos de Sepúlveda testemunham a incapacidade europeia de enxergar a realidade para além dos estreitos horizontes do *ethos* tradicional do segundo estágio²⁸, indo-europeu. Vejamo-los em síntese.

Tendo Aristóteles e sua *Política* como referência, Sepúlveda sugere em seu livro *Democrates alter sive de justis belli causis apud índios* que a guerra contra os índios era justa, visto serem eles bárbaros e escravos por natureza. Segundo Gutiérrez (2007, p. 81), para Sepúlveda, eram quatro as causas para uma *guerra justa*, a saber: utilizar a força para repelir força, quando não houvesse outro modo de fazê-lo; recuperar aquilo que fora injustamente arrebatado; impor o merecido castigo aos malfeitores e subjugar aqueles que, por condição natural, deviam submeter-se ao seu senhor, mas negavam a fazê-lo. Esta última causa que Sepúlveda considerava motivadora de uma *guerra justa*, pautava-se precisamente no questionamento de Aristóteles: “Temos que considerar agora se existem ou não homens que por natureza tenham tal índole, se para alguns é melhor e justo ser escravos” (*Política*, 1254a,

²⁸ Tratado no item 1.1.3 deste trabalho.

20), e na conclusão do mesmo capítulo: “É, pois, manifesto que uns são livres e outros escravos por natureza, e que para estes últimos a escravidão é conveniente e justa” (1255 a)²⁹.

Citando indiretamente o *Democrates alter* de Sepúlveda, Gutiérrez esclarece que estes escravos por natureza “eram as gentes bárbaras e **inumanas**, alheias a toda vida civil e aos costumes pacíficos” (2007, p. 86 – grifo meu). Trata-se, portanto, de justificar a guerra por ser uma guerra contra *inumanos*. Para além disso, é uma guerra necessária, na medida em que “a finalidade da dominação, de acordo com as palavras de Sepúlveda, era trazer os bárbaros e inumanos à vida humana e à virtude”³⁰. A guerra, então, torna-se sagrada: dar humanidade aos inumanos, criar o homem, o que até então, sob perspectiva cristã, só fora feito por Deus.

A negação da humanidade aos humanos que viviam sob um *ethos* ameríndio abriu as portas para as atrocidades descritas por Las Casas. Ainda que o defensor dos ameríndios tenha, finalmente, vencido a disputa e ocasionado a promulgação, pelo rei Carlos V, de leis que tornavam ilegais os massacres, estava plantada por mais de meio século a cultura que entendia como inumanos os povos ameríndios. Essa cultura levaria muito tempo por ser revertida – talvez sua reversão completa nunca tenha ocorrido, dada a visão estereotipada que temos, ainda hoje, dos indígenas. As matanças continuariam sobre bases ilegais, aproveitando-se da cultura anterior criada, como forma de tornar mais rentáveis as novas terras anexadas aos reinos europeus. É importante lembrar que a Europa da época apenas começara a se tornar centro de seu sistema regional.

1.2.2. Europa como periferia

Uma das características que Dussel atribui ao *ethos* que vai se expandindo de maneira impositiva, a partir da Europa, desde o período inicial da colonização, é a “*simplificação* por ‘racionalização’ do mundo da vida, de seus subsistemas (econômico, político, cultural, religioso etc.)” (EL, p. 60). Evidentemente que expor de forma simplificada – simplista –

²⁹ O tema aristotélico da *escravidão natural* aplicado aos ameríndios é desenvolvido por Giuseppe Tosi em *A teoria da escravidão natural no debate sobre o novo mundo* (2002).

³⁰ Também uma certa relação entre *senhor e escravo*, que viria a aparecer séculos depois na dialética hegeliana, expressou-se na argumentação de Sepúlveda, segundo o qual o homem “estava submetido às mesmas leis que regiam a relação *alma/corpo* e *razão/apetite*: da mesma maneira que era natural e justo que a alma dominasse o corpo [...] era natural e justo que os homens poderosos e perfeitos dominassem os fracos e imperfeitos” (*apud* GUTIÉRREZ, 2007, p. 85).

aquilo que é complexo implica em distorcer, sintetizar ou apenas omitir o que se deseja de maneira arbitrária, ideológica ou não. A leitura dos fatos históricos implicados no descobrimento da América por Colombo é um dos flagrantes exemplos das muitas omissões que se fazem presentes quando se entende de maneira simplificada a complexidade do mundo. A conjugação da constatação do momento político europeu na época do descobrimento com a observação geográfica dos centros e periferias do sistema regional indo-europeu ajudará a esclarecer tal simplificação indevida.

Observe-se que a parte mais desenvolvida da Europa da época era seu extremo-ocidente, tendo como referência os estados fortes da Espanha e da França, conforme testemunhado *in loco* por Maquiavel, em obra já citada. Também são do mais ilustre filósofo político da época os relatos sobre os primitivos estágios de organização política daquilo que viria a ser, apenas séculos mais tarde, unificado como Itália e como Alemanha. Os estados frágeis e desunidos destes dois países eram a porção europeia que se localizava mais próxima – e ainda muito distante – do centro de conexões comerciais do período, em uma região situada em territórios que hoje pertencem à Turquia e à Síria. E somente muito mais a sudeste se localizava o centro produtivo propriamente dito, a região das Índias, onde se poderia encontrar os produtos desejados por valores muito inferiores aos praticados no centro de conexões comerciais.

Ora, a Europa, capitaneada continentalmente por Espanha e França, dispunha de sofríveis rotas para chegar aos centros – comercial e produtivo –, em busca das tantas mercadorias e produtos que era incapaz de produzir em escala desejada. O percurso por terra, naturalmente lento, tornava-se mais moroso frente às adversidades naturais impostas pela geografia do leste europeu e da Rússia, uma das rotas possíveis; ou da região entre a Romênia e a Turquia e do próprio Oriente Médio. Às dificuldades do trânsito, em função dos tipos de terrenos envolvidos, somavam-se os inúmeros conflitos e guerras locais tão comuns em boa parte deste trajeto. À parte disso, o trajeto só permitiria chegar ao centro de conexões comerciais, e não ao centro produtivo propriamente dito, o que significava a necessidade de se submeter aos altos preços praticados pelos comerciantes locais.

Os altos preços, somados aos limites estruturais, também foram motivos que tornavam a navegação pelo Mediterrâneo, a partir do sul da Itália, uma opção pouco atraente. A região fora historicamente dominada por grupos diversos, os quais cobravam altas taxas, lícitas para uso dos portos e, não raro, ilícitas para segurança das mercadorias e dos mercadores. Também

não ajudava o fato dos estados não-unificados da região estarem em constantes conflitos com permanente mudança de poder, o que se tornava elemento dificultador para o trânsito até os estados europeus mais estruturados³¹. Da mesma forma que no trajeto anteriormente citado, este não conduziria ao centro produtivo propriamente dito, sendo, portanto, apenas uma possibilidade paliativa que, em face de tantas dificuldades, não representava solução minimamente satisfatória.

A navegação pelo sul do continente africano foi uma alternativa só não menos desesperada que aquela posteriormente empreendida por Colombo. Com a vantagem de possibilitar o acesso direto dos europeus à Índia, Vasco da Gama teria inaugurado a rota em uma viagem que, entre ida e retorno, durou um ano e três meses, e sacrificou dois terços dos cento e cinquenta e cinco homens que inicialmente compunham sua tripulação. O trajeto a ser navegado, entre Portugal ou Espanha e as Índias era três vezes maior do que um eventual trajeto que não precisasse contornar a África, e cinco vezes maior que os demais trajetos conhecidos até o centro de conexões comerciais.

Foram os perigos do trajeto pelo sul da África, aliados ao fato do domínio português sobre os portos estratégicos no percurso, que fizeram Colombo conseguir com os espanhóis, após recusa de outros dois reinos, financiamento para empreender uma viagem cujo pouco provável sucesso baseava-se nas ainda questionáveis teorias da curvatura do mundo. Em outras palavras, foi a necessidade desesperada de um país, periférico em seu sistema econômico-político, encontrar um caminho viável e menos oneroso para o centro que motivou a viagem que viria representar a maior descoberta européia da história, tão grande que foi representada como a de um *novo mundo*. Foi pelo desconforto de sua condição periférica, pelas privações de seus limites produtivos, que os europeus se lançaram na aventura cujo resultado, absolutamente inesperado, os alçaria ao posto central do sistema.

Lembremos que, hilariamente, a versão simplificada desta história, que costuma constar em muitos materiais didáticos ao menos da educação básica, conta apenas que em busca de ‘especiarias’ os europeus protagonizaram tal homérica jornada.

³¹ As dificuldades ao trânsito comercial, provenientes dos conflitos entre os estados italianos, foi um dos principais motivos que levou Espanha e França a, por vezes, guerrear e conquistar determinadas províncias italianas, conforme relatado por Maquiavel (2004).

A tese da Europa como periferia dependente de um centro, onde ia buscar sua sobrevivência pouco mais confortável, vem confirmar e ser confirmada pela afirmação de Dussel sobre os motivos que levaram os chineses a não explorar o continente americano, apesar de sua descoberta anterior à dos europeus (EP, p. 52). Como parte do mesmo sistema regional, em seu terceiro estágio, os chineses tinham o centro produtivo – mais próximo que o comercial – a oeste, e não a leste. Era, ainda, um centro com consideráveis possibilidades de trajetos e de acesso relativamente fácil. Não havia, portanto, motivos para seguir para leste pelo Pacífico ou para iniciar a exploração das novas terras encontradas. “A China não foi a Espanha por razões geopolíticas” (EL, p. 53). Diferentemente das espanholas, as condições razoavelmente confortáveis da China não o exigiam. Por seu turno, a Espanha não tinha outra alternativa, se não lançar-se a esta improvável jornada:

Como a Espanha não podia ir ao ‘centro’ do ‘sistema inter-regional’ que se encontrava na Ásia central ou na Índia, para o Oriente (já que portugueses haviam se antecipado e tinham direitos de exclusividade) pelo Atlântico Sul (pelas costas da África ocidental, até o Cabo da Boa Esperança descoberto em 1487), só restava à Espanha uma oportunidade: ir até o ‘centro’, a Índia, pelo *Ocidente*, pelo Oeste, cruzando o Oceano Atlântico. Por isso, a Espanha ‘tropeça’, ‘encontra sem buscar’ a Ameríndia (EL, p. 55).

O fato de ser aquela que se encontrava na mais frágil condição dentre as periferias do terceiro estágio regional, o fato de ser a *periferia das periferias*, não foi somente motivador da jornada que deu à Espanha o título de descobridora da América. Este fato é também responsável pela tipificação da colonização que viria a ser empreendida, bem como pela sua voracidade. Ocorreu que uma nação que, apesar de forte para os padrões europeus da época, estava empobrecida, fragilizada por constantes invasões e privada de condições favoráveis em suas relações comerciais, descobrira terras que, em breve se verificaria, eram dezenas de vezes maiores que a própria Europa³², além de possuírem inúmeras vezes maiores recursos naturais sem terem, em sentido indo-europeu, proprietários.

A escravização dos ameríndios era necessária para que se pudesse dispor de mão de obra que extraísse a riqueza mineral recém encontrada, possibilitando seu rapto pelo colonizador. Em 1503, começou a funcionar a *Casa de Contrataciones de Sevilla*, que

³² Os relatos de Las Casas, na primeira metade dos anos 1500, já demonstravam tanto o conhecimento quanto o espanto pela imensidão das terras encontradas. Ele descreve ter encontrado “mais de dez reinos maiores que toda a Espanha” e “mais que duas vezes o tamanho das terras que há entre Sevilha e Jerusalém, que são mais de duas mil léguas” (LAS CASAS, 1986, p. 23)

registrava as riquezas – notadamente ouro e prata – levadas da América para a Espanha. Segundo Pomer (1983), na década de 1510, foram registradas a entrada na Espanha de mais de nove mil quilos de ouro; na década de 1520, foram quase outros cinco mil quilos. Já na década de 1550, o número salta para mais de quarenta e dois mil quilos. Não há registro ou mesmo estimativa provável das riquezas extraídas antes de 1503, e nem da extração *ilegal* (sob perspectiva hispânica) durante toda a era colonial.

Dussel retrata a importância desta extração para que a Espanha se livrasse do subjugo em que se encontrava à época:

Não é por acaso que vinte e cinco anos depois do descobrimento das minas de prata de Potosí, no Alto Peru (1545) e de Zacatecas, no México (1546) – de onde chegaram à Espanha um total de 18 mil toneladas de prata, de 1503 a 1660 –, e graças às primeiras remessas deste metal precioso, a Espanha pudera pagar, entre outras campanhas do Império, a grande armada que derrotou os turcos em 1571, em Lepanto, e com isso dominava o Mediterrâneo como conexão com o ‘centro’ (EL, p. 56).

Evidentemente a descoberta de tamanhas riquezas ocasionou irreversível desequilíbrio econômico e, conseqüentemente, político no sistema regional ainda vigente. Como veremos adiante, seria esta a ocasião que marcaria, para Dussel, o início da Modernidade.

Sob perspectiva americana aquilo que se chama por *conquista* da América pelos europeus pode ser entendida como a expropriação de riquezas que viria a garantir a revigoração da potencialidade espanhola no contexto europeu e, em seguida, a ascensão, pela primeira vez na história, da Europa ao posto de centralidade. Desta perspectiva, posso dizer que foi a América Latina a única financiadora da potencialidade e da centralidade europeia.

1.2.3. Catolicização

O difícil momento vivido pela tradição católica à época da chegada dos europeus à Ameríndia foi fator marcante para determinar a postura da igreja católica face ao modelo de colonização que começava a ser imposto aos habitantes das ‘novas’ terras. A perda gradativa do domínio ideológico pela igreja, que outrora fora hegemônico em uma Europa ainda periférica, vinha obrigando o papado a intervir de maneira *mais humana e menos divina* nas questões políticas. Tratava-se do papado constituir-se como chefia de estados não mais

eclesiásticos que bélicos, atuando, por exemplo, na emaranhada história das conquistas de principados tão comum à região da Itália, na época (MACHIAVELLI, 2004). Não são raros os momentos em que o autor d'*O príncipe* exalta a astúcia política do papa Alexandre VI, inclusive por utilizar o poder ideológico que a condição de sumo pontífice lhe concedia, para barganhar sua confirmação da autoridade de reis – como os da França e da Espanha, fortes à época – em troca de auxílio de seus exércitos para que pudesse, por meio da guerra, conquistar novos territórios para si mesmo³³.

O abandono mais explícito dos valores tradicionalmente divulgados como *religiosos* ou *divinamente inspirados*, tais como justiça e bondade, em favor das conquistas declaradamente políticas, fazem ampliar as divisões internas da igreja, ocasionando em 1517, apenas vinte e cinco anos após a chegada de Colombo à América, a publicação das teses do monge Lutero, que viriam a se tornar emblemáticas do surgimento do protestantismo. Se é verdade que a Europa fora periferia de seu sistema inter-regional desde que deixou de ser bárbara, também não se pode negar que desde a estruturação da igreja católica, o poder desta instituição só se havia feito aumentar, nos limites geopolíticos europeus. Configurava-se, assim, grande contradição: a igreja que vinha sendo hegemônica na Europa periférica começava a perder poder – iniciava a estruturação de uma forte *concorrência* cristã, inédita por séculos – justamente no momento em que o conjunto da Europa ampliava sua força política e econômica, elevando-a a níveis jamais experimentados pelas nações europeias. Na medida em que a Europa passava a ascender ao posto que, em breve, viria a ser o de centro do mundo, a igreja deixava de ter exclusividade em sua condição de centro ideológico europeu.

Motivos diversos e que não são relevantes para este trabalho ocasionaram que a perda da influência da igreja não fosse fortemente registrada justamente nos países que protagonizavam as grandes navegações, em especial Espanha e Portugal, além do sul da região da Itália. A manutenção desta influência foi crucial para a história dos países da Península Ibérica, e conseqüentemente, para a história da América após 1492. Também o foi para a manutenção parcial do poder da própria igreja.

³³ A título de exemplificação, ver o Capítulo VII d'*O príncipe*. Observe-se, ainda, que no capítulo imediatamente anterior, Maquiavel incluiria a figura bíblica de Moisés como libertador do povo e conquistador de territórios, tendo-o feito sob orientação de Deus. Assim, na seqüência do texto, a luta sangrenta por terras, protagonizada por Alexandre VI, ganha conotação quase que natural em relação aos fatos históricos da igreja.

A potencialização do poderio econômico da Espanha e, em seguida, de Portugal, em função da exploração da América, foi um dos importantes mecanismos que fizeram dar sobrevida aos modelos ultrapassados de governo que se faziam viger em ambos os países. A sustentação dos modelos ultrapassados, por outro lado, tinha o aval da igreja, que, em harmonia com as monarquias locais, mantinha-se como poder ideológico. Tratava-se de um novo desenho para a velha troca de favores do modelo feudal, em que os senhores feudais financiavam a igreja em troca da confirmação, por esta, da autoridade daqueles senhores. O papel político dos senhores feudais, agora, era representado pelos monarcas.

Mas além da sustentação da igreja, em solo europeu, nos países da Península Ibérica, havia ainda a preocupação com a concorrência além-mar, por assim dizer, ou seja, a preocupação com a urgência de catequizar catolicamente os povos recém descobertos, antes que os protestantes o fizessem – preocupação que, de fato, mostrou-se necessária face à posterior expansão do protestantismo para a América do Norte. Assim, garantir a colonização do ‘novo mundo’ pelos espanhóis e também pelos portugueses significaria possibilitar um ‘novo mundo’ de fiéis, maior que a totalidade da Europa católica, para as fileiras da velha igreja.

Por isso – diz Dussel – as bulas pelas quais o papa outorga aos reis espanhóis as novas terras descobertas por Colombo, as bulas *Inter coetera*, de 3 e 4 de maio de 1493 e a *Eximiae devotionis*, também de três de maio, o fazem a partir do mesmo princípio: se outorgam as terras e **habitantes** descobertos com o fim de fazê-los partícipes, como membros da Igreja, dos benefícios do evangelho (HI, p. 244 – grifo meu).

Com efeito a Bula *Inter Coetera* de 4 de maio de 1493, que substituía a anterior – elaborada em abril, mas datada de 3 de maio (MENDDONÇA, 1945), anunciava que

Entre as outras obras bem aceites à divina Majestade, e pelo nosso coração desejadas, existe sobretudo esta: que seja exaltada principalmente na nossa época, e em toda a parte se espalhe e se dilate a fé católica e a religião cristã, se cuide da salvação das almas, se abatam as nações bárbaras e sejam reduzidas à mesma fé (BULA *INTER COETERA*, §1º)

Esta obra superior, a catolicização, justificará, segundo a própria Bula, a submissão a ser imposta. Em seu quarto parágrafo, lê-se:

Por onde, considerado diligentemente tudo e sobretudo a exaltação de dilatação da fé católica (consoante convém a Reis e Príncipes católicos), conforme o costume dos reis vossos antepassados de ilustre memória,

determinastes **sujeitar a vós**, por favor da divina clemência, as terras firme e ilhas sobreditas, e os moradores e habitantes delas, e **reduzi-los** à fé católica.³⁴

A Bula registrava, ainda, um cuidado motivado pela recente descoberta: se tantas terras novas haviam sido só agora encontradas, outras tantas poderiam existir ainda sem conhecimento da igreja e dos europeus. Por isso, referia-se em seu parágrafo sexto a

todas as ilhas e terras firmes, achadas e por achar, descobertas ou por descobrir [...] que não tenham sido possuídas atualmente por outro rei ou príncipe cristão [...] – A vós e a vossos herdeiros e sucessores pela autoridade de Deus onipotente a nós concedida em S. Pedro, assim como do Vacariato de Jesus Cristo, o qual exercemos na Terra, para sempre, no teor das presentes, vô-las doamos, concedemos e entregamos com todos os seus domínios, cidades, fortalezas, sugares, vilas, direitos, jurisdições e todas as pertenças. E a vós e aos sobreditos herdeiros e sucessores, vos fazemos, constituímos e deputamos por senhores das mesmas, com pleno, livre e omnímmodo poder, autoridade e jurisdição.

Não o faz, todavia, sem saber que “nessas ilhas e terras já achadas é encontrado ouro, aromas e outras muitas coisas preciosas de diferentes espécies e de diversas qualidades” (§3º). E por fim ameaça: “a nenhum homem seja lícito infringir esta página da nossa recomendação, exortação, requisição, doação, concessão, entrega, constituição, deputação, decreto, mandato, proibição e vontade, ou opor-se-lhe, com ousadia temerária” (§11).

Fica claro, assim, que desde antes da Junta de Valladolid, citada anteriormente, a condenação dos ameríndios à condição de objeto já estava dada, preconceituada. O silogismo: “os bárbaros são naturalmente escravos; os índios são bárbaros; logo os índios são naturalmente escravos” (GUTIÉRREZ, 2007, p. 17) estava presente no entendimento europeu desde antes de sua formulação por Sepúlveda, de tal modo que os ameríndios, a exemplo do próprio cristianismo, foram desde sempre entendidos pelos europeus como sendo de sua propriedade:

Com efeito, a cristandade europeia, não só a hispânica ou lusitana, mas igualmente a holandesa, inglesa, francesa e outras, muito habituadas a vivenciar o cristianismo como uma propriedade privada do europeu e a tomar tal religião como a justificativa de todos seus atos contra os infiéis (sejam árabes, mongóis, eslavos etc.), os levou a totalizarem-se de tal modo que identificaram sua cultura com a religião cristã. Fetichizaram sua civilização. A cristandade europeia se confundiu com a cultura europeia.

³⁴ Grifos meus.

Esta identificação trará as piores consequências no processo de evangelização na América Latina, mas igualmente na África e Ásia (até o presente). Trata-se, então, de colocar à questão dois problemas. Em primeiro lugar, a dignidade do outro, do indígena frente ao cristão que lhe pretende evangelizar. Em segundo lugar, pensar se o que se predicava era realmente uma ‘fé’ ou somente uma ‘doutrina’ que justificava a dominação. (HI, p. 281).

Ao segundo problema colocado por Dussel, outra perspectiva, mais áspera, poderia ser acrescentada, a saber, se estariam os cristãos da época *interessados* na fé como predicado, ou se realmente precisavam apenas de uma doutrina justificadora dos atos praticados, sendo tão somente este o seu objetivo final.

1.2.4. Resultado ético: orfandade cultural

Sob perspectiva dos *ethos* que se expressavam nos povos ameríndios antes da chegada dos europeus, foi absolutamente trágico o resultado dos três grandes processos que, pautado em Dussel e outros, acabo de relatar – a inumanização e escravização dos humanos ameríndios; a exploração econômica imposta pelos europeus às terras americanas e a imposição de valores cristãos distorcidos em favor da política econômica de interesse europeu. Constituiu-se, assim, um grave problema de identidade cultural que perduraria por séculos, até a atualidade.

Dos *ethos* existentes no período pré-1492, pouco ou nada restou. Seja em função das matanças em quantidades inigualáveis, como nos relatou Bartolomé de Las Casas; seja em função da imposição violenta, sob risco de escravidão e morte, dos valores culturais europeus, do *ethos* de uma periferia (Europa) que com ferocidade encontrava alguém para subjugar, no mesmo momento em que passava a experimentar a potência de ascender à condição de centro, podendo, portanto, subjugar até mesmo os seus antigos dominantes. É Paulo Freire a nos lembrar que “raros são os camponeses que, ao serem ‘promovidos’ a capatazes, não se tornam mais duros opressores de seus antigos companheiros do que o patrão mesmo” (1987, p. 33)³⁵.

³⁵ Ao tratar do assunto, Freire está preocupado em como livrar-se desta condição, do oprimido que vira opressor, para avançar no processo de libertação. Diz ele que “o grande problema está em como poderão os oprimidos, que ‘hospedam’ o opressor em si, participar da elaboração, como seres duplos, inautênticos, da pedagogia de sua libertação” (1987, p. 32). No caso da análise que faço, acerca da dominação dos *ethos* ameríndios pelo europeu, a situação parece mais profunda, visto não haver a intenção de libertação, senão aquela da imposição do *ethos* próprio ao povo alheio. Além disso, não se trata de imposição contra um antigo companheiro, mas contra um

Neste caso, o *ethos* europeu não reconheceu como outros os *ethos* que encontrou, assim como não reconheceram os europeus humanidade nos homens e mulheres com quem se depararam.

O massacre, portanto, não foi apenas sobre os homens e mulheres ameríndios, o que por si só não seria pouco, mas sobre sua cultura, seu *ethos* e sua organização política. Tratou-se assim de um extermínio que não poderá jamais ser revertido³⁶.

Não foram menos violentos os massacres que viriam a ser registrados na América do Norte, também no duplo sentido: massacre humano e ético-político. Naquele caso, todavia, registrou-se uma sequência histórica diferente da ocorrida nas colônias espanholas e portuguesa da América. Nas regiões localizadas mais ao norte do continente, o massacre do modelo ético-político ameríndio ocasionou a substituição das culturas anteriores por outras, transplantadas da Europa. Tratou-se basicamente de exterminar os antigos ocupantes do local, e seus *ethos*, como forma de tornarem-se os europeus os novos inquilinos, ou melhor, *proprietários*, do local. Trata-se de um bloco formado pelos “povos transplantados, que representa nas Américas tão-só a reprodução de humanidades e de paisagens europeias. Os Estados Unidos da América e o Canadá são de fato mais parecidos e mais aparentados com a África do Sul branca e com a Austrália do que conosco” (RIBEIRO, 1995, p. 452). Em comum, Estados Unidos da América, Canadá, África do Sul e Austrália têm o fato de serem transplantes do *ethos* europeu, que superpuseram aos massacrados *ethos* que anteriormente viviam em cada lugar.

A colonização da América Latina, por seu turno, seguiu rumo diferente. Após a exterminação dos povos, do *ethos* e da política vigentes antes da chegada europeia, não houve intenção de impor na colônia o modelo ético e as estruturas políticas das metrópoles. Não se tentou, no Brasil, contrariamente ao que afirma Darcy Ribeiro, constituir uma “Lusitânia de ultramar” (1995, p. 448), assim como não se tentou transformar a América Hispânica em Espanha. Se o fizessem, se a América virasse efetivamente Espanha ou Portugal, não se poderia ter aqui tantos ‘inumanos’ necessários à exploração das riquezas. Não se poderia nem

estranho a quem se negou o direito de ser humano. A ferocidade do *capataz* europeu, nesta condição, era potencializada.

³⁶ Dussel apresenta essa perspectiva no terceiro volume de sua obra *Filosofia ética latino-americana*. Ao lado da trágica constatação, é importante destacar a perspectiva ética: ainda que não se possa, jamais, voltar às culturas ameríndias originárias, será tarefa da filosofia da libertação contribuir em sua especificidade com o cessamento dos massacres *eticos*, que permanecem em nossos tempos. Dito de maneira afirmativa, será sua tarefa permitir, agora, a alteridade que foi negada aos povos passados, em oposição à aceitação de uma falsa unicidade *ethica* mundial.

mesmo, tolerar a exploração na proporção que se registrou aqui – não há notícias de exploração das capitais europeias sobre as demais cidades de cada nação, na proporção das explorações realizadas aqui e sem uma mínima contrapartida que beneficiasse os povos explorados. Ao processo de extermínio *ético* (dos *ethos*) seguiu-se o processo de implantação de um *sub-ethos*, domesticado ao ponto de dialogar e respeitar os dominadores, mas jamais em condições de igualdade no trato com eles.

O que se verificou, assim, na América Latina, após 1492, foi a gradual eliminação do *ethos* anterior e a imposição de um *sub-ethos*, que não deixava de ser um novo *ethos*, mas desamparado: sem história, sem relação com uma política autêntica e própria, sem ser protagonista de sua própria construção. Tratavam-se de pessoas atomizadas, não de povos, dada a ausência de história, de tradição. Um *ethos* solto e não reconhecido, porém o único que havia. Incapaz de desenvolver-se por não ser produtor-produo de uma política. *Ethos* próprio que vivia sob ditames da política alheia – ou da política gerada por *ethos* alheio.

Em um trecho metafórico sob perspectiva cultural e descritivo no âmbito das relações interpessoais, Dussel relata:

Chegou àquele mundo cultural ameríndio a conquista do europeu. O varão conquistador se transformou em pai opressor, em mestre dominador [...]. As ‘mulheres’, índias, seriam as mães violentadas do filho: órfão índio ou mestiço latino-americano. Antes dos filhos mestiços, erraram pela América os órfãos ameríndios, objeto da dominação pedagógica (FE3, p. 128).

O novo *ethos* emergente é *órfão de mãe*. A cultura ou os *ethos* ameríndios foram mortos, eliminados. É, também, *órfão de pai*, na medida em que o conquistador, violentador ético, não buscou constituir aqui uma nova morada para seu próprio *ethos* (a exemplo do que ocorreu na América do Norte), mas tão somente guerrear, constituir escravos e expropriar. Fica um *ethos* cuja característica fundante é essa *orfandade*.

1.3. Um fundamento antropológico radical: a concretude humana

Na tentativa de explicitar alguns daqueles que parecem ser os principais fundamentos históricos da filosofia dusseliana, acabamos de percorrer uma jornada que (1) demonstrou a existência de um passado em que, sob horizonte ético e político (portanto, econômico,

comercial, bélico) existiam sistemas regionais em oposição à ideia de um único sistema global, tal como conhecemos hoje, e que a Europa ocupava posto periférico em um destes sistemas regionais; também (2) procurou ressignificar a chegada dos europeus ao nosso continente, desmistificando a heróica idéia do *conquistador*, substituindo-a pela noção do explorador e assassino capaz de corromper a justiça a fim de garantir legalidade para tais atos. Entendo que ambos os movimentos representam uma *libertação* de nossa eurocêntrica leitura acerca da história. Em certo sentido, libertam-nos ao libertar o passado: uma vez que o passado mostra-se tão radicalmente diferente do presente, não podendo ser sua mera continuação prévia, estamos diante da possibilidade de interpretá-lo, significá-lo com dupla autonomia, quais sejam, a nossa, como intérpretes e atribuidores de significados, e a do próprio passado, autônomo em relação à configuração do mundo presente³⁷.

A leitura feita da conquista europeia das Américas, todavia, não pode deixar de tocar na questão dos homens e das mulheres ameríndios, massacrados ao longo da história. A história dos lugares invariavelmente mistura-se com as histórias dos seus povos, dos *ethos* e das políticas que ali viveram e se conflitaram. A apresentação feita até o momento, dos homens e mulheres ameríndios e, posteriormente, mestiços, latino-americanos, foi uma história negativa, a história de sua negação: do seu direito de viver, da sua liberdade, da sua condição de ser humano.

A filosofia dusseliana propõe-se como engajada no processo de libertação destes negados, tendo nos homens e mulheres – concretamente falando, não na humanidade como categoria ou conceito discursivo – seu principal fundamento. Exploremos, então, o sentido da concretude com que Dussel aborda a questão dos humanos, seguindo-se uma leitura antropológica propriamente dita.

³⁷ Minha leitura é uma adaptação de parte das teorias de Paul Ricoeur, com quem Dussel estudou. Em *Do texto à ação*, o hermeneuta defende que a obra fixada, em oposição ao discurso oral, quando publicada, ganha autonomia em relação à intenção de seu autor (autonomia do texto). O leitor, por sua vez, tem que ressignificá-la e, diante da ausência do autor, mediado pela autonomia do texto, ele pode fazê-lo também autonomamente. Assim, “aquilo de que eu, finalmente, me aproprio, é uma proposta do mundo: esta não está atrás do texto, como estaria uma intenção encoberta, mas *diante* dele como aquilo que a obra desenvolve, descobre, revela” (RICOEUR, 1986, p. 124). No presente texto, minha opção foi a de tomar a história como obra autônoma a ser interpretada. Defendo que Dussel também o faz. Voltarei a estes assuntos no tópico 3.2.1 deste trabalho.

1.3.1. Filosofia e concretude

Uma das importantes expressões da Filosofia no século XX, que tematizam a necessidade de se compreender o presente (final do século passado, em particular) como um momento histórico novo em relação ao passado milenar é a filósofa judia Hannah Arendt. É certo que a ruptura entre passado e presente identificada pela autora, por exemplo, em sua obra *Entre o passado e o futuro*, seja parcialmente diferente do sentido de autonomia do presente em relação ao passado, que venho tratando neste capítulo. Com efeito, ao passo que Arendt propõe uma ruptura entre o que chama por *tradição política*, milenar, e o seu presente histórico – século XX –, estou me pautando em uma aplicação da teoria hermenêutica de Paul Ricoeur para defender a incessante possibilidade de se entender o passado como autônomo em relação ao presente, mantendo-o, assim, vivo por si e não em função do hoje. Apesar desta distinção, a autora poderá nos ajudar a compreender uma das características que permeia o pensamento dusseliano em geral e sua leitura do ser humano em particular. Trata-se da ruptura com o fundamento metafísico da filosofia, como veremos.

Com clareza e objetividade, Arendt aponta em sua obra o que considera o início e o fim de um grande ciclo que se fez presente por séculos na história da Filosofia, em especial no pensamento filosófico-político. Afirma que “a tradição de nosso pensamento político teve seu início definido nos ensinamentos de Platão e Aristóteles. Creio que ela chegou a um fim não menos definido com as teorias de Karl Marx” (ARENDR, 2007, p. 43)³⁸. A esta afirmação, a autora faz seguir uma argumentação que pretende suficiente para provar porque vê nos autores citados aquilo que pode considerar início e fim de um ciclo ou, como ela chama, da tradição.

O status da relação entre os planos físico e metafísico, realidade e discurso, concretude e abstração é o que Arendt sugere como critério para marcar o início e o fim da tradição. Diz ela que

o início deu-se quando, na alegoria da caverna, em *A República*, Platão descreveu a esfera dos assuntos humanos, tudo aquilo que pertence ao convívio de homens em um mundo comum, em termos de trevas, confusão e

³⁸ Considerando o demonstrado em 1.1.3, a partir de Dussel defendo que essa *tradição*, tratada por Arendt, seja indo-europeia e tenha começado muito antes de Platão. Para nosso autor, o filósofo grego seria marco de um novo momento nesta tradição, o helenista, como parte de algo maior: os sistemas políticos mediterrâneos ocidentais, do estágio indo-europeu (PL1, p. 55-65).

ilusão, que aqueles eu aspirassem ao ser verdadeiro deveriam repudiar e abandonar, caso quisessem descobrir o céu límpido das idéias eternas (ARENDR, 2007, p. 43).

A tradição metafísica é, assim, negatividade em relação às coisas mundanas, as quais devem ser *repudiadas e abandonadas* pelo filósofo³⁹. Vê-se nesta postura, mais que uma cisão entre logos e práxis, o estabelecimento de uma hierarquia.

A superioridade hierárquica da metafísica sobre a física, marca fundamental da tradição, é, segundo Arendt, *desrespeitada* por Marx de tal forma que o pensamento político tradicional que vinha desde Platão é colocado em crise derradeira⁴⁰. De maneira muito objetiva a autora afirma que

o fim veio com a declaração de Marx de que a Filosofia e sua verdade estão localizadas, não fora dos assuntos dos homens e de seu mundo comum, mas precisamente neles, podendo ser ‘realizada’ unicamente na esfera do convívio, por ele chamada de ‘sociedade’, através da emergência de ‘homens socializados’ (ARENDR, 2007, p. 43-44).

Menos preocupado, neste momento, com o acerto ou equívoco da autora acerca dos momentos inicial e final da tradição – há que se respeitá-la pela coragem em expressar de maneira assim objetiva sua posição sobre assunto tão polêmico – interessa no texto arendtiano (1) a defesa de uma filosofia que, para ter espaço na contemporaneidade, deve realizar-se no mundo – é o que aponta a autora quando afirma que “o fim sobreveio quando um filósofo repudiou a Filosofia para poder ‘realizá-la’ na política” (ARENDR, 2007, p. 44) –, bem como (2) a constatação do esforço que a própria filósofa empreende em construir uma filosofia coerente e respeitosa a essa sua própria concepção de filosofia necessária. Em outros termos, a filosofia precisa realizar-se e, para tanto, precisa *aprender* com seu próprio tempo.

Derradeira ou não, a crise da tradição mostra-se presente, pela incapacidade do pensamento produzido de responder às demandas do mundo contemporâneo⁴¹. A consciência da crise, por sua vez, possibilita a construção ou a revisão de todo um *corpus* teórico,

³⁹ Trata-se da tradição marcada pelo *ethos* dual (corpo-alma) do segundo estágio inter-regional, indo-europeu.

⁴⁰ Retomarei parcialmente esta leitura arendtiana, de maneira crítica, no item 3.1 deste trabalho.

⁴¹ Pode-se argumentar que esta crise esteve presente em todos os momentos históricos, que é uma crise de todos os tempos. Neste caso, entendo que nos preocupamos com a crise atual não por ser a derradeira ou mais grave que as anteriores, mas apenas por ser a presente em nosso tempo histórico. Permanece, mesmo assim, como problema filosófico.

condizente à realidade, eventualmente propositor de sua transformação. É o que sugere a autora ao descrever a tradição, na atualidade, como

um campo de ruínas que, longe de ser capaz de pretender qualquer autoridade, mal pode infundir-lhe interesse. Este fato pode ser deplorável, mas, implícita nele, está a grande oportunidade de olhar sobre o passado com olhos desobstruídos de toda tradição, com uma visada direta que desapareceu do ver e do ouvir ocidentais desde que a civilização romana submeteu-se à autoridade do pensamento grego (ARENDDT, 2007, p. 56).

Se concordamos com a filósofa, entenderemos que estamos diante da necessidade de construção de uma nova relação *ethos-política* – ou, talvez, de novas possibilidades de relações –, adequada ao mundo contemporâneo. Se discordarmos da radicalidade de sua afirmação, se a tradição não foi assim tão *arruinada* por Marx, permaneceremos como filósofos do nosso tempo com a tarefa de recriar permanentemente tal relação, para que ela possibilite como fundamentadora a produção de conhecimentos, filosóficos ou não, eficientes em responder às presentes demandas mundanas. Significa, ao mesmo tempo, perceber como tarefa filosófica (ainda que não exclusiva da filosofia) trabalhar pela manutenção da mundaneidade da dita relação, dando-lhe sempre uma dimensão fundamentalmente antropológica: o pensamento teórico deve refletir sobre e não somente partir da relação dos homens com seu mundo, evitando o abandono teórico deste pelo primeiro.

Assim entendido, o constante *repensar sobre a relação ética-política na contemporaneidade* como tarefa filosófica guarda um compromisso fundamental com a relação homem-mundo e não com o corpus teórico disponível, com a tradição. Não se trata aqui de afirmar a prescindibilidade da tradição, mas de inverter, tal como fez Marx, a relação hierárquica teoria-mundo como fundamento do pensamento sobre o último. Utilizar a tradição em função do binômio homem-mundo e não o contrário.

Parece ter sido esta inversão metafísica-física (ou metafísica-concretude, materialidade) uma das pedras fundamentais do pensamento dusseliano. Evidente é a aparição do tema nas obras do autor, sob formas diferentes, explícita ou implicitamente. Apenas a título de exemplificação, tomo a forma como o autor tratou da questão em um texto publicado no início dos anos 1980, em que defendia o surgimento de uma nova geração filosófica em seu país de origem, a Argentina. Para ele, esta filosofia ou esta nova geração filosófica “pretende ser superação da ontologia, do universalismo abstrato da filosofia moderna europeia, do manejo preciso, mas ôntico da lógica e da linguagem” (FLA, p. 135). Em todos

os casos, é uma filosofia que parte da física, do concreto, constituindo-se a partir dele como metafísica ou discurso filosófico.

1.3.2. Fundamento antropológico

A Filosofia da Libertação tem, portanto, um fundamento antropológico entendido na radicalidade do termo. Funda-se no ser humano, nas relações entre *ethos* e políticas, protagonizadas pelos homens e mulheres concretos, não nos *conceitos* homem, mulher, humano. Propõe-se como uma filosofia que parta da realidade concreta, existente, observada, mas ainda não teorizada – quando o for, passa à condição de discurso, portanto, de metafísica. Se é um discurso filosófico, evidentemente estará no campo metafísico, todavia este há de ser seu destino intermediário, não seu ponto de partida e nem seu ponto de chegada.

Mas uma vez adentrada nos caminhos metafísicos, a filosofia estará sempre diante do risco de perder-se. Como medida que venha a minimizar tal possibilidade, Dussel propõe a radicalidade do fundamento quando expressa seu *Método para uma filosofia da libertação*:

A filosofia assim entendida [da libertação] não é uma erótica e nem uma política, ainda que tenha função libertadora para o eros para a política, mas é estrita e prioritariamente uma pedagógica: relação mestre-discípulo, no método de saber **crer na palavra do outro** e interpretá-la. O filósofo, para ser o futuro mestre, deve começar por ser o discípulo atual do futuro discípulo. **Disso depende tudo** (MFL, p. 194 – grifos meus).

Deste *outro*, conceito caro que Dussel emprestará dos hermeneutas franceses e que estudaremos mais adiante, depende todo o sucesso desta filosofia em sua intenção de ser *da libertação*. Ou o ouvir a *palavra do outro*, interpretando-a (não poderia ser diferente, conforme a hermenêutica ricoeuriana) é colocado como um fundamento radical, ou a filosofia perderá seu laço antropológico como fundamento na concretude, desandando em mera metafísica.

Considerando, porém, que a *palavra do outro* é, também, uma palavra, estando, portanto, no campo metafísico, não bastará escutá-la enquanto palavra, sendo necessário escutá-la como palavra de um *outro* concreto, físico, existente, não-categorizado. É com o

intuito de não deixar categorizar este *outro* que Dussel tenta mostrá-lo como encarnado⁴², em momentos tão distintos de sua obra. Rompe a categorização abstrata de *humano*, por exemplo, ao dedicar uma de suas obras “à mulher camponesa e proletária, que suporta o uxoricídio. À juventude do mundo inteiro, que se rebela contra o filicídio” (FL, p. 9), em um sentido certamente próximo àquele dado por Paulo Freire, ao dedicar sua mais famosa obra “aos esfarrapados do mundo” e aos que “com eles lutam” (FREIRE, 1987, p. 23).

Ainda assim, as categorizações – mulheres, jovens, *esfarrapados* – se fazem sentir, e para a filosofia da libertação, tanto quanto para a pedagogia similar, tal risco é imperativo. Já vimos com Dussel que não se pode lidar com um fundamento abstrato, e que “disso depende tudo”. O caminho encontrado por Dussel para afirmar de maneira derradeira seu esforço por fundamentar a filosofia no ser humano concreto é, novamente, semelhante ao empreendido por Freire, qual seja, o de atribuir nomes às pessoas, singularizando-as como participantes de um *ethos* e de uma política. Freire fala da necessidade, como primeiro passo do processo de libertação, que as pessoas adotem uma postura “problematizadora de si mesmos em seu enfrentamento com o mundo, [o que] significa, num primeiro momento, que se descubram como *Pedro, Antônio, como Josefa*, com toda significação profunda que tem esta descoberta” (FREIRE, 1987, p. 173). Dussel, por seu turno, vem dedicar sua *Ética da libertação* “a Rigoberta Menchú, mulher, indígena maia, camponesa, de raça morena, guatemalteca” (p. 9), destinando, posteriormente, um longo parágrafo⁴³ sob o título “Me chamo Rigoberta Menchú, e assim ‘me nasceu a consciência’” (EL, p. 412), exatamente no sentido que Freire apontava em sua *Pedagogia do oprimido*. Não por acaso, aliás, o parágrafo que se seguirá na obra de Dussel trata do “processo ético-crítico em Paulo Freire” (EL, p. 422).

O nome, acima de qualquer outra representação, implica na concretude do humano, tratado na sua singularidade, como fundamento da filosofia da libertação. Mais que o próprio *rostro* – conceito caro a Dussel, também emprestado dos hermeneutas franceses e que também será estudado neste trabalho, adiante – surge o nome do indivíduo, pronunciado pelo próprio indivíduo como consciência de sua humanidade e de sua individualidade. Porque o nome liga-se com o *ethos* local, regional, que torna este indivíduo, sem deixar de sê-lo, também um ser político e social. Ainda porque o *dizer* do próprio nome é expressão da desejada conexão do

⁴² Próximo, neste sentido, da noção de *basar* como corporalidade carnal, elemento próprio do *ethos* asiático-afro-mediterrâneo próprio do terceiro estágio regional.

⁴³ Parágrafo 5.1 (EL, p. 412-422).

físico, do concreto, com o metafísico: o sujeito vive, existe, têm consciência de si e do mundo, e depois disso é que fala, expressa-se, reconhece a si mesmo como sujeito. E o faz sem jamais poder deixar perder-se no campo metafísico das palavras e dos nomes, pois depende de sua vida concreta, de sua corporalidade carnal para fazê-lo. É nesta pessoalidade que deve fundar-se a filosofia da libertação, que olha para os humanos e simplesmente reconhece a humanidade que vê, em lugar de, como feito outrora, tentar metafisicamente construir arcabouços que venham relegar à inumanidade os homens e as mulheres. Trata-se de um fazer filosófico que não perca por nenhum instante a proximidade com o mundo concreto.

* * *

Concluo aqui a exposição dos principais fundamentos que classifico como não-filosóficos da filosofia da libertação estudada. Ainda que condição *não-filosófica* possa ser contestada, mantenho-a menos pela dimensão histórica que comporta, ainda que muito importante, mas sobretudo pela transcendência da metafísica, campo próprio dos discursos, inclusive os filosóficos, rumo à concretude ético-política humana como fundamento radical. Se o fundamento humano desta filosofia fosse filosoficamente compreendido, não teríamos saído da nebulosa metafísica filosófica, de modo que estaríamos apenas reproduzindo mais um discurso entre tantos.

Ainda que não seja a única a fazê-lo, a filosofia da libertação submete-se ao humano, não o contrário.

CAPÍTULO 2

FILOSOFIAS HEGEMÔNICAS NA LEITURA DUSSELIANA

O debate acerca da superação da Modernidade é um dos grandes temas filosóficos de nosso tempo. Não raro encontramos discussões protagonizadas por contundentes defensores da pós-modernidade – também designada ultra-modernidade, hiper-modernidade, trans-modernidade etc. –, e com a mesma frequência tomamos contato com seus confrontadores, implacáveis modernos do século XXI. O debate sobre a superação da Modernidade ganha perspectivas pouco habituais quando compreendido no contexto da filosofia latino-americana, sobretudo quando seus protagonistas, tal qual Dussel, atrelam tal problemática a outra, qual seja, a do surgimento da Modernidade.

A Modernidade como mito. Como mito que se mundializa em um determinado momento histórico, ganhando assim status de universal. É assim que Dussel compreende o fenômeno, destacando-se desta afirmação o entendimento de que o momento histórico em questão é o da conquista do continente americano pelos europeus. O que significa tratar-se do momento histórico em que o mundo passa a ser inteiramente conhecido pela chamada cultura ocidental. Neste contexto, pode-se entender que o mito mundializado, a Modernidade, foi o primeiro *universal* em sentido estrito.

Enrique Dussel propõe a existência de dois paradigmas interpretativos da Modernidade, optando, hermeneuticamente por um deles. Exporei a seguir os argumentos dusselianos acerca da dupla possibilidade paradigmática de interpretação, bem como os motivos que levam o autor à opção por um deles. Em seguida, passarei à leitura dusseliana dos autores que são, segundo ele, representativos da Modernidade (compreendida segundo o paradigma eurocêntrico) em sua fase de maior maturidade – destacadamente Hegel, e sua superação ainda eurocêntrica em Heidegger. Ambos os autores constituem aquilo que Dussel entende como sendo a mais recente formulação *de peso* do modelo filosófico hegemônico eurocêntrico.

Dedicarei este capítulo, então, ao entendimento da dupla leitura da Modernidade e dos autores hegemônicos da Modernidade eurocêntrica, para que, no capítulo seguinte, possamos

chegar à crítica – ainda europeia – desta filosofia hegemônica sobre a qual agora nos debruçamos.

2.1. A Modernidade como europeidade e o antecedente como preparação

O exercício hermenêutico de interpretação da história, feito por Dussel, conduz à identificação de uma dupla possibilidade, paradigmática, de interpretação da realidade. Nos momentos em que trata explicitamente do assunto em sua *Ética da libertação*, o autor anuncia utilizar o termo *paradigma* ou *paradigmático* “para falar como Kuhn” (p. 53) ou “para nos expressarmos como Thomas Kuhn” (p. 60). Esta menção não deve passar despercebida, para que não se perca de vista a força com que Dussel pretende tratar a dualidade interpretativa posta. Lembremos com o próprio Kuhn a tentação de se proclamar “que quando mudam os paradigmas, muda com ele o próprio mundo. Guiados por um novo paradigma, os cientistas adotam novos instrumentos e orientam seu olhar em novas direções” (KUHN, 1998, p. 145), de modo que efetivamente *percebem* o mundo de uma forma diferente. Esta diferença na percepção da realidade, que para Kuhn ganha dramática radicalidade, se entendida conforme este autor, parece adicionar um elemento de complexidade à própria possibilidade dialógica da interpretação hermenêutica da realidade, afirmada por Ricoeur⁴⁴. Afinal, o mundo em que as pessoas – emissor e receptor – vivem é o mesmo, mas eventualmente percebido de maneiras tão profundamente diferenciadas que seus valores podem ser não apenas imensuráveis como também incomensuráveis, “o que torna sua comunicação inevitavelmente parcial. Consequentemente, a superioridade de uma teoria sobre outra não pode ser demonstrada por intermédio de uma discussão” (KUHN, 1998, p. 244). Parece estarmos diante de uma intransponível crise interpretativa⁴⁵.

Tenhamos conosco, então, que a comunicabilidade entre os intérpretes de paradigmas diferentes é, no mínimo, muito sofrível. Talvez impraticável.

⁴⁴ Paul Ricoeur pauta a incondicional possibilidade da interpretação no fato de que “todo discurso está, assim, num grau qualquer, ligado ao mundo” (1986, p. 44). Assim, uma vez que partiu do *mundo* e no mesmo *mundo* será recebido, interpretado, todo e qualquer discurso é passível de interpretação.

⁴⁵ Embora a discussão sobre a transponibilidade ou não desta crise interpretativa não esteja no escopo deste trabalho, parece adequado apontar que conclusões distintas têm sido observadas no debate sobre esta questão. Enquanto autores da chamada *Filosofia Intercultural* defendem “a necessidade de um diálogo intercultural na América Latina” (FORNET-BETANCOURT, 2001, P. 264), outros apontam apenas a possibilidade de uma *não-relação* (ALMEIDA, 1998).

É a partir desta premissa que se podem considerar ambos os paradigmas que serão expostos, um sob perspectiva *eurocêntrica*, outro que Dussel chama por *mundial*. Ainda em conformidade ao exposto, é preciso ter claro que nem Dussel, nem mesmo este próprio texto, podem ser compreendidos como supra-paradigmáticos, o que significa dizer que essa interpretação que seguirá, a própria identificação de uma dualidade paradigmática, será invariavelmente tendenciosa. Se ameniza isso o fato de Dussel ter vivido por anos e se educado na Europa é fato passível de debate. Ainda assim, a posição aparadigmática não existe. Sob outra perspectiva, isso significa dizer que não se espera com essa exposição fornecer um sistema harmonizador das interpretações, impossível que é.

2.1.1. Dois paradigmas interpretativos

Logo ao iniciar sua exposição sobre a questão, Dussel informa que “com efeito, há dois paradigmas da Modernidade” (EL, p. 50), o que, considerada a profundidade da questão dos paradigmas, que expus acima, faz o autor advertir que

exigirá uma nova interpretação de todo o fenômeno da Modernidade, para poder contar com momentos que *nunca estiveram incorporados à Modernidade europeia*, e que subsumindo o melhor da Modernidade europeia e norte-americana, afirmará ‘*desde fora*’ dela mesma *componentes essenciais das próprias culturas excluídas*, para desenvolver uma nova política futura, a do século XXI (PL1, p. 145).

O primeiro paradigma interpretativo da Modernidade é aquele que o autor chama de europeu, ou que se desenvolve a partir de um horizonte eurocêntrico. Propõe que “o fenômeno da Modernidade é *exclusivamente* europeu; que vai se desenvolvendo desde a Idade Média e se difunde, posteriormente, em todo o mundo” (EL, p. 50). Este paradigma interpretativo, hegemônico – único comumente difundido, portanto, com ar de verdade incontestável – contém em si o que Dussel chama de “falácia desenvolvimentista” (EO, p. 13), na medida em que sugere que a cultura europeia superou as demais por meio de um desenvolvimento próprio, interno, intrínseco. Nas palavras do autor, segundo esta interpretação, teriam se registrado na Europa “características excepcionais *internas*, que lhe permitiram superar essencialmente por sua racionalidade a todas as outras culturas” (EL, p. 50).

Ainda buscando explicitar a concepção dusseliana sobre este paradigma, antes de pensarmos em suas consequências para a América Latina, observemos como o autor o sintetiza na oitava Tese de sua *Ética da libertação*:

O ‘paradigma *eurocêntrico* da Modernidade’ (universalmente aceito, que tem em Weber um autorizado expoente), cuja opinião é que a Europa, a partir de uma superioridade intrínseca, se expande na Idade Moderna, sobre todas as outras culturas, devido a algum tipo de superioridade (tecnológica, militar, política, econômica, religiosa etc.) acumulada na Idade Média (p. 621).

Esta forma de compreensão da história gerará a divisão didática dos períodos comumente encontrada nas historiografias, em Idades Antiga, Medieval, Moderna e Contemporânea (EL, p. 50-51)⁴⁶. Duas observações sobre esta compreensão da história precisam ser feitas. Primeiro, a forma como no imaginário comum tanto a Antiguidade quanto a Modernidade são épocas estritamente europeias. Com efeito, não é raro ter-se a impressão que a Grécia, na Antiguidade, ocupava um espaço geográfico equivalente ao da Europa Central na Modernidade, quer dizer, ter-se a impressão que outrora a Grécia, europeizada, ocupava o mesmo lugar hoje ocupado por França, Alemanha e norte da Itália⁴⁷. Assim, concebe-se a Europa como centro *desde sempre*, e sua centralidade teria sido exercida pela Grécia Clássica, e posteriormente pela “Itália do Renascimento, a Alemanha da Reforma e do Iluminismo, até a França da Revolução francesa. Tratar-se-ia da Europa central” (EL, p. 51).

A ausência da centralidade europeia no largo intervalo entre Antiguidade e Modernidade, quer dizer, durante a Idade Média, é o segundo elemento a ser observado nesta compreensão eurocêntrica da história e em sua divisão didática. A observação da própria designação dada ao período, Idade Média, sugere tratar-se de *meio*, não de *princípio* e nem de *fim* – e nos princípios e nos fins que se faz a Filosofia, segundo o *ethos* indo-europeu. Período

⁴⁶ Em verdade, Dussel não se refere à subdivisão da Modernidade em Modernidade propriamente dita e Contemporaneidade. O autor falará em primeira e segunda modernidades, como mostrarei mais adiante. Entendo, todavia, que há no início do século XX uma marcante modificação geopolítica do centro de poder mundial, passando da Europa para os Estados Unidos da América. Ainda que o *ethos* eurocêntrico não se tenha alterado, considero a mudança geopolítica relevante o suficiente para incluir nessa divisão a ser contestada a contemporaneidade.

⁴⁷ Nas ocasiões em que ministrei a disciplina *Filosofia Latino-Americana*, no Curso de Licenciatura em Filosofia, tive a prática de observar como no imaginário dos discentes o espaço geográfico dos países ia se alterando para o centro da Europa, conforme o momento histórico estudado. Invariavelmente as turmas mostravam-se surpresas quando, ao situar no mapa a localização da Grécia em relação às demais nações europeias, percebiam uma Grécia muito mais próxima do norte da África, do Oeste da Ásia e da Europa oriental do que das nações centrais da Europa moderna. Evidentemente este exercício levava em consideração as diferenças entre limites territoriais das nações na Antiguidade e na Modernidade.

intermediário, sem grandes feitos, *idade das trevas* em que a gestação da superior racionalidade centro-europeia se fazia. Assim supostamente se justifica, nesta divisão da história, a ausência da centralidade europeia desde a queda de Roma até o Renascimento: tratava-se apenas de um período intermediário, algo como um *intervalo* na ordem natural do mundo.

O outro paradigma interpretativo, que será defendido por Dussel, é apresentado pelo autor como sendo representativo de um “horizonte mundial” (EL, p. 51), o que não deixa de ter uma conotação enviesada, *paradigmática*, como não poderia deixar de ser (faz parecer este paradigma como sendo o mais adequado ao conjunto do mundo, o que seria, por definição, impossível de se demonstrar, dado o princípio de incomensurabilidade anunciado por Kuhn). Na mesma oitava Tese, já citada, Dussel esclarece que

O ‘paradigma *mundial* da Modernidade’, que propõe que a Europa, sem ter uma superioridade própria (e se a teve em algum aspecto particular não foi por causa da Modernidade), *pelo descobrimento da América em 1492* teve um horizonte geopolítico, econômico, político e cultural que lhe deu *uma vantagem comparativa* (especificamente sobre o mundo otomano-muçulmano e chinês), a partir do qual acumulou durante os séculos XVI e XVII suficiente potencial para superar, a partir do século XVIII, agora sim, as altas culturas asiáticas. É uma *miragem eurocêntrica* ‘antecipar’ a evidente superioridade (especialmente tecnológica) europeia sobre as outras culturas periféricas, lograda no século XVIII, à Idade Média europeia. Superioridade teve a Europa, certamente, sobre a América, ainda no século XV (mas não sobre o mundo otomano-muçulmano, a Índia e, sobretudo, a China) (EL, p. 621).

Segundo este paradigma, a centralidade da Europa não se dá *desde sempre*, mas começa a gestar-se apenas a partir de seu descobrimento da América. Durante toda a Idade Média (que, se aceito este paradigma, teria que deixar de ter esta designação) e mesmo no início da Modernidade, “a China se havia adiantado em séculos em relação à Europa, sob um ponto de vista político, comercial, tecnológico e até científico” (PL1, p. 146). Por seu turno,

a cultura europeia, menos desenvolvida (em comparação à islâmica, indostânica e especialmente à chinesa), separada pelo ‘muro’ otomano-islâmico das regiões centrais do continente asiático-afro-mediterrâneo, periférica, portanto, empreenderá um lento desenvolvimento posterior (PL1, p. 146)

Como se pode notar, este último é o paradigma interpretativo adotado para direcionar a redação do conjunto deste trabalho, mas em particular da conjugação dos fatos históricos

apresentados no item 1.2. Este entendimento vem aprontar que, em oposição à ideia da centralidade natural europeia (expressão da *síndrome do presente eterno*⁴⁸), o velho continente começa a deixar sua condição de periferia com a colonização das terras por eles recém descobertas. Apenas começa, nesta ocasião, a sua escalada rumo ao centro, e o começa somente por ter encontrado uma *periferia mais periférica* que a si mesmo. E, por meio da expropriação das riquezas encontradas, vai ampliando lentamente seu poder, ao ponto de séculos mais tarde iniciar a transformação do seu *ethos* particular em *ethos* hegemônico, mundial. A conquista desta hegemonia vem, por sua vez, representar a subsunção dos sistemas regionais anteriormente vigentes, por um sistema único, pela primeira vez experimentado na história ético-política da humanidade. É o que nosso autor vem chamar de *sistema-mundo*, que será caracterizado pela expressão de sua *totalidade* (dimensão totalitária), como veremos adiante⁴⁹.

Há, novamente, uma dupla implicação neste entendimento. Primeiro, que “a Modernidade europeia não é um sistema *independente* autopoietico, autorreferente, mas apenas uma ‘parte’ do ‘sistema-mundo’: seu *centro*” (EL, p. 51), ou seja, a Europa não constituiu a si mesma como centro, nem tampouco, apresenta-se de maneira qualitativamente superior aos demais povos, mas tão somente ocupa um posto – central – *na mesma escala tópica* em que se encontra sua periferia. Ligado a isto, está o entendimento que “a Modernidade, então, é um fenômeno que vai se mundializando” (EL, p. 51). Vai, aos poucos, se expandindo, por meio da dominação econômica que, por sua vez, expressa-se em poderio bélico e, por fim, em imposição cultural. Não há uma condição ontológica ou epistemológica de superioridade europeia, mas apenas uma condição política, que por definição é passível de transformação. Esta centralidade, portanto, é uma “tese metafísico-substancialista⁵⁰ e ‘difusionista’. Contém uma ‘falácia reducionista’” (EL, p. 76, nota 3) de interpretação da realidade.

Registre-se, por fim, que cada um dos paradigmas apontados faz colocar a América em um determinado status histórico. Enquanto o paradigma eurocêntrico vai entender que a ‘descoberta’ da América é *resultado* do desenvolvimento autopoietico europeu, o paradigma mundial coloca a América como *condição* para este desenvolvimento. Este segundo

⁴⁸ Ver o início do primeiro capítulo.

⁴⁹ Item 2.3 deste trabalho.

⁵⁰ A qual se impõe por meios concretos, políticos. Nota minha.

paradigma faz entender que “a Modernidade é fruto deste acontecimento, não sua causa” (EL, p. 51). Em ambos os casos, a “Ameríndia faz parte da ‘Modernidade’ desde o momento da conquista e colonização” (EL, p. 63) vista a identificação assumida entre europeidade e Modernidade, o que se faz valer em ambos os paradigmas: seja porque a Modernidade é o ponto de chegada do desenvolvimento europeu (paradigma eurocêntrico), seja porque é o período em que pela primeira vez a Europa se faz centro (paradigma mundial), invariavelmente Modernidade será entendida como sinônima de europeidade – ou, melhor, eurocentralidade.

2.1.2. O paradigma mundial e a primeira Modernidade

A divisão da Modernidade feita por Dussel em sua *Ética da libertação* difere em parte da divisão registrada na *Política da libertação*. Na primeira obra o autor identifica apenas uma “primeira modernidade, hispânica, renascentista e humanista”, situada historicamente no século XVI; e, “a partir do século XVII, a ‘segunda Modernidade’ [...] desde Amsterdã, Londres ou Paris” (EL, p. 59), que estaria vigente até hoje, tendo encontrado os “Estados Unidos como sua prolongação quantitativa” (FL, p. 20)⁵¹. Já na *Política da libertação*, o autor vai distinguir “três Modernidades (a prévia, a madura e a tardia)” (PL1, p. 242), dividindo a Modernidade prévia⁵² em primeira, de domínio hispânico, com duração entre 1492 e 1630, e a segunda, pós-hispânica, de 1630 a 1789. Utilizarei aqui, a exemplo do feito anteriormente, a divisão registrada na *Ética da libertação*, estando atento ao estabelecimento das correlações necessárias para a outra divisão possível.

Sob perspectiva do paradigma mundial, a primeira Modernidade é um período caracterizado por uma grande contradição política, qual seja, embora as nações europeias fossem dominadoras das maiores porções de terras já subjugadas por um ou poucos países e, portanto, possuidoras das maiores riquezas já encontradas de uma só vez, a Europa ainda se encontrava na condição de periferia em relação às Índias, apenas começava a se consolidar frente ao mundo muçulmano e não tinha, à época, estrutura bélica ou política para fazer frente à China. Trata-se do período que foi necessário para que os europeus pudessem efetivamente

⁵¹ Prolongação que supera o corpo principal: “Chegado o fim da Segunda Guerra Mundial, emerge um novo poder mundial. Os Estados Unidos hegemonomizam o mundo” (FL, p. 24).

⁵² No original, *Modernidad temprana*, em oposição à *Modernidad madura* e à *Modernidad tardía*.

se apropriar daquilo que tinham declarado ser sua posse. Este período, ainda, a primeira Modernidade, tem seu princípio marcado pelo início do processo de dominação europeia, que viria a suplantar os sistemas regionais pela imposição do sistema-mundo. Daí a identificação da Modernidade com a europeidade.

Se a substituição do terceiro estágio dos sistemas regionais pelo hegemônico sistema-mundo é o elemento adotado por Dussel como marco da mudança entre os períodos históricos, fará sentido a interpretação do autor ao tentar determinar: “quem originou o desdobramento do ‘sistema-mundo’? Nossa resposta é: quem pudesse anexar a si a Ameríndia, e, a partir dela, como trampolim ou ‘vantagem comparativa’, ir acumulando uma superioridade inexistente em finais do século XV” (EL, p. 52). Trata-se de um novo momento histórico, em relação ao anterior, pela grandeza do desequilíbrio econômico e, conseqüentemente, político e bélico registrados, ainda que não houvesse como imediato reflexo a expressão de um domínio ideológico – que viria a se configurar como marca da segunda Modernidade. Para utilizar termos marxistas, trata-se ainda de um domínio da infraestrutura, não da superestrutura.

Se aceitarmos, com Dussel, que “a *factibilidade estratégica* considerada de modo abstrato, anterior a todo sistema ou indeterminada, é a ação política *contingente* do ponto de partida do político como tal” (PL2, p. 244), entenderemos que este momento inicial de conquista não continha, ainda, uma intenção política formulada ou um princípio estratégico. Era um movimento mais próximo do instinto que da estratégia. Mas tal movimento ocasiona a mudança das correlações econômicas e políticas internacionais, interferindo na organização dos estados.

Neste sentido, Dussel é capaz de identificar até mesmo o primeiro homem moderno:

O primeiro que suspeitou de um *novo* (o *último novo*) continente foi Américo Vespúcio, desde 1503, e por isso foi, existencial e subjetivamente, o primeiro ‘moderno’, o primeiro que desdobrou o horizonte do ‘sistema asiático-afro-mediterrâneo’ como ‘sistema-mundo’, que incorporava pela primeira vez a Ameríndia. Esta ‘revolução’ do horizonte cultural, científico, religioso, tecnológico, político, ecológico e econômico é a *origem* da Modernidade, desde um ‘paradigma mundial’ e não meramente eurocêntrico (EL, p. 56).

Esta condição vai permitir, pela primeira vez, que a acumulação de capital se faça em escala mundial, e não apenas regional. Potencializando o poderio europeu, segundo Dussel, “o

‘eu conquisto’ ao índio americano será o antecedente *prático-político*, um século antes, do ‘eu penso’ *teórico-ontológico* cartesiano” (PL1, p. 193-194).

A política da primeira Modernidade, portanto, virá, segundo nosso autor, a ser a fundamentadora da própria metafísica moderna a se desenvolver posteriormente (na segunda Modernidade). Trata-se da concretude gerando a abstração, da física determinando a metafísica, em oposição ao próprio discurso filosófico que se fará como único na Modernidade – ou melhor, quando a segunda Modernidade ganha ares de *única* Modernidade (EL, p. 59). Expressão deste movimento é a formulação de interpretações filosófico-jurídicas que venham a confirmar a justeza dos atos de dominação praticados, tal como, já apresentado neste trabalho (1.2.1), feito por Ginés Sepúlveda. Ao seu lado, Dussel ainda colocará Francisco de Vitória (PL1, p. 206) e Francisco Suarez, que representa a “culminação político-jurídica da filosofia da ‘primeira Modernidade’, a hispano-lusitana” (PL1, 220).

Assim como foi seu início, o fim da modernidade hispânica ou hispano-lusitana também se dá em função de condições concretas e não metafísicas. “Pelo fracasso econômico do projeto político do ‘Império-mundo’ (o imperador Carlos V abdica em 1557), se dará lugar ao ‘sistema-mundo’ do capitalismo mercantil, industrial e atualmente transnacional” (EL, p. 56). Está assim posta a condição necessária para o desenvolvimento da segunda Modernidade que, como veremos, mostra-se mais cruel que a primeira.

2.1.3. O paradigma mundial e a segunda Modernidade

O período que envolve a segunda Modernidade na *Ética* e que cronologicamente coincide com a segunda Modernidade prévia e também com as Modernidades madura e tardia na *Política* continua sendo marcado pela exploração econômica da Europa sobre a América – que, diga-se, dura até o presente. Mas dois elementos significativamente importantes são acrescentados ao contexto de dominação neste segundo período, a saber: a expansão da dominação europeia para além da América – a Europa começa, finalmente, a ser centro de seu sistema, que está em franca expansão, chegando em breve a ser um sistema-mundo –, e a tomada de consciência e início de teorização sobre esta condição de dominação imposta pela Europa aos outros continentes e suas nações. A conjugação destes dois elementos permitirá,

como veremos, a mundialização por meio da imposição do *ethos* europeu, desrespeitoso às alteridades.

Primeiro, lembremos que o longo período entre o início da colonização americana pelos europeus e o fim da primeira Modernidade foi o tempo em que a Europa lentamente abandonava sua condição periférica, rumo ao centro. Foi, por assim dizer, um período de ascensão, de vitória contra seus invasores e outros inimigos, de conquista das rotas mais facilitadas para as zonas produtivas e comerciais existentes, de potencialização da importação de tecnologias, que permitiu à própria Europa constituir-se como centro produtivo e comercial. Durante todo este período, como visto, as nações europeias dominavam apenas a América, mas não os demais participantes de seu próprio sistema regional.

É este o panorama que vai mudar na segunda Modernidade. Finalmente em condições materiais, objetivas, de *acender ao centro do mundo*, a Europa passa a apropriar-se teórica e conceitualmente de seu novo potencial. Uma coisa foi ter enriquecido, ter conquistado tais condições materiais; outra, foi ter consciência das possibilidades que estavam postas a partir desta conquista. A esse período, marcado pela tomada de consciência que conduzirá ao início de uma arquetônica da dominação mundial, Dussel definirá como sendo a época da “gestão” da ‘centralidade’ do primeiro ‘sistema-mundo’” (EL, p. 58). Ainda segundo o autor, a Modernidade propriamente dita, aquela que ficará marcada na história e será compreendida como tal até nos dias atuais, será resultado, fruto, desta *gestão*.

O movimento da segunda modernidade será, portanto, o de planejar estrategicamente o processo de sua ascensão à centralidade. É a passagem, em termos equivalentes políticos, da virtude pautada na *frónesis* que “preparava o político para cumprir com inteligência prática as ações” para “um outro tipo de *virtù*, que mais se parece à *astúcia* que à sabedoria prática dos gregos, latinos e árabes”. Já com marcas maquiavélicas, trata-se da “política como inteligência de sobrevivência” (PL2, p. 26).

Para realizar com eficácia a gestão de um *empreendimento* tão complexo – o próprio *sistema-mundo* como um todo – o princípio gestor foi o da simplificação, a interpretação simplificada, ainda que falaciosa, da realidade⁵³. De certo modo, não deixou de ser aquilo que Nietzsche chamou de “igualação do não-igual [...] por arbitrário abandono dessas diferenças

⁵³ Trata-se de outra faceta do mesmo fenômeno abordado neste trabalho, em 1.2.2.

individuais” (NIETZSCHE, 1999, p.56), tratando-se, no caso estudado, da eliminação arbitrária da alteridade, dos *ethos* não-europeus⁵⁴, ou em linguagem afirmativa, da europeização dos *ethos* espalhados pelo mundo⁵⁵. Nas palavras de Dussel,

este segundo momento da Modernidade, para poder ‘gerenciar’ o enorme ‘sistema-mundo’ que de repente se abre à pequena Holanda, que de província da coroa espanhola se situa agora no ‘centro’ do sistema-mundo, deve efetuar ou aumentar sua eficácia por *simplificação*. É necessário realizar uma abstração (favorecendo o *quantum* em prejuízo da *qualitas*), que deixa *de fora* muitas variáveis válidas (variáveis culturais, antropológicas, éticas, políticas, religiosas; aspectos que ainda são valiosos para o europeu do século XVI), que não permitiriam uma adequada, ‘factível’ ou tecnicamente possível ‘gestão’ do sistema-mundo (EL, p. 59).

A *simplificação do mundo* pode assumir duas formas: a simplificação do paradigma interpretativo do mundo, que, como vimos com Kuhn, em alguns casos chega a parecer, aos olhos do observador, como se o mundo fosse mesmo simplificado; mas dado o poderio econômico que a Europa já vinha acumulando, e a configuração de uma crescente situação de dependência dos demais povos em relação aos europeus, tal simplificação pode aparecer, em determinados momentos históricos, como simplificação propriamente dita, como eliminação do diverso⁵⁶. Sob perspectiva mais próxima da ética que da política propriamente dita, tratando, portanto, da eliminação do *direito de ser* do outro, e não da eliminação do outro factualmente, ocorreu uma “*simplificação* por ‘racionalização’ do mundo da vida, de seus subsistemas (econômico, político, cultural, religioso etc.)” (EL, p. 60). Como expressão desta simplificação, o autor anota

a ‘racionalização’ da vida política (burocratização), da empresa capitalista (administração), da vida cotidiana (ascetismo calvinista ou puritano), a descorporalização da subjetividade (com seus efeitos alienantes, tanto do trabalho vivo – criticado por Marx – como em suas pulsões – analisadas por Freud –), a não-eticidade de toda gestão econômica ou política (entendida apenas como engenharia técnica), a supressão da razão prático-comunicativa, substituída pela razão instrumental, a individualidade solipsista que nega a comunidade etc. (EL, p. 61).

⁵⁴ Movimento que Dussel identificará legitimado no pensamento de Hegel, estudado em 2.2.

⁵⁵ Movimento que Dussel identificará legitimado no pensamento de Heidegger, estudado em 2.3.

⁵⁶ A negação da humanidade aos ameríndios, a ainda mais duradoura negação da humanidade aos negros ou as tantas invasões europeias que duraram até o século XX – e aquelas que ainda duram – expressam essa eliminação do diverso por extermínio.

Sob perspectiva ética, Dussel observa que “a mais importante destas reduções, junto à da subjetividade solipsista sem comunidade, é a negação da corporalidade desta subjetividade, da vida humana mesma como última instância” (EL, p. 62), perpetuando, assim, até o presente, o modelo ontológico particular indo-europeu, cuja formulação data do segundo estágio regional – trata-se do modelo dualista, de negação da corporalidade, estudado no item 1.1.3 deste trabalho.

Sob perspectiva política, essa simplificação se apresentará pelo constante aleijamento da própria política em sua complexidade, o que fará a política moderna “se distanciar muito da *gran política* de Veneza, por exemplo, que com instituições estáveis havia sobrevivido setecentos anos, quase sem revoltas sociais ou militares” (PL2, p. 26). Divergindo de uma política virtuosa (em sentido grego), a Modernidade eurocêntrica conhecerá apenas expressões aleijadas: “a política apenas como ação estratégica” (p. 26); “a política apenas como teologia instrumental meio-fim” (p. 27); “a política apenas como competição amigo-inimigo” (p. 27); “a política apenas como hegemonia” (p. 28); “a política apenas como consenso discursivo” (p. 29); “a política apenas como o espaço de negociação de acordos para resolver conflitos” (p. 30); “a política apenas como superestrutura do econômico” (p. 32); “a política como completamente independente do campo econômico” (p. 33); “a política com referência exclusiva ao Estado (como uma ‘tomada de poder’) ou como luta pela dissolução do Estado” (p. 34); “a política apenas como afirmação ou como absoluta negação de princípios normativos” (p. 36). Em todos os casos, a política moderna será apresentada como uma faceta de toda a complexidade que, factualmente, compõe o mundo político.

Desprezando tal complexidade política – que acompanha a diversidade ética –, o modelo político-econômico que vai se consolidar no período é, de longe, o mais adequado aos princípios da racionalidade instrumentalizada que está à disposição dos interesses exploradores do recém estruturado sistema-mundo. “O capitalismo, mediação de exploração e acumulação (efeito do sistema-mundo), se transforma depois em um *sistema formal independente* que, a partir de sua lógica própria, autorreferencial e autopoietica, pode destruir a vida humana em todo planeta” (EL, p. 62), seja pela impessoalidade das relações mediadas por um sistema autorreferencial, que não tem remorsos na eliminação de vidas (a corporalidade fora negada) em nome da manutenção de seus princípios racionais-instrumentalizados; seja pela mesma ausência de remorsos frente aos inéditos estágios de

eliminação dos recursos naturais, colocando em crise as condições de habitabilidade do planeta para a espécie humana e para tantas outras.

Nos âmbitos político e econômico, a marca mais evidente desta segunda Modernidade (já falando na Modernidade madura, da *Política da libertação*) será a Revolução Industrial. Estima-se que a população do mundo era de aproximadamente seiscentos e cinquenta milhões de habitantes em 1750 e “com a Revolução industrial a humanidade se duplica em 1850, e chega a seis milhões no ano 2000” (PL1, p. 325), configurando, evidentemente, um novo cenário político, massivo, crescente, carente de fundamentos sobre os quais se pudesse estruturar a vida no mundo. Tais fundamentos seriam, material e ideologicamente, europeus. Para nosso autor, “passamos agora, só agora e não antes, à época da dominação europeia sobre o sistema mundo, há cerca de apenas duzentos anos” (PL1, p. 325).

Como parte da *gestão da centralidade*, a dominação ideológica ou superestrutural se soma, portanto, à dominação econômica ou infraestrutural, expandindo-se da Europa para todo o sistema-mundo. A eurecentricamente pretendida eternização deste recente presente (duzentos anos de dominação europeia efetiva) para o futuro se faz, inclusive, pela criação de um ideário segundo o qual essa dominação teria se dado desde sempre. Trata-se de estender o presente ao passado, eternizando o primeiro. Por isso, a segunda Modernidade, tempo da dominação europeia propriamente dita, “passa frequentemente como a única Modernidade” (EL, p. 59), expressando aquilo que chamei no início por *síndrome do presente eterno*.

A maturidade desta segunda Modernidade, na filosofia, encontra sua maior expressão em Hegel, e sua superação ainda eurocêntrica em Heidegger. Seguirei analisando ambas as filosofias, tal como interpretadas por Dussel.

2.2. A filosofia hegemônica moderna: Hegel

Um estudo mais atento da leitura que Dussel faz da filosofia eurocêntrica permite identificar, pelo menos, duas grandes *categorias* ou *classificações* de filosofias, a saber, a filosofia eurocêntrica *hegemônica* (às vezes apresentada como *preponderante*) e a filosofia europeia que se põe como *crítica* daquela hegemônica. É verdade que a postura profundamente hermenêutica do autor dificulta classificações que se cristalizem, o que faz com que, em obras diferentes, ele lance, conforme sua abordagem temática, classificações

diferenciadas. Na *Ética da libertação*, por exemplo, em suas Teses 14 a 16, apresenta a classificação da ética em “éticas materiais ou de ‘conteúdo’, em geral redutivas”; “morais formais”; e “éticas críticas” (EL, p. 624-625). Prefiro, todavia, adotar aquela divisão mais elementar, entre filosofia *preponderante* ou *hegemônica* e filosofia *européia crítica*⁵⁷, tal qual profundamente analisada pelo autor em sua obra *Método para uma filosofia da libertação*, visto que parece ser a partir dela que, quando necessário, Dussel propõe novas subdivisões ou reorganizações de suas categorias interpretativas da história da filosofia.

É preciso considerar que estas categorizações não constituem objetivo final das obras de Dussel, ele não escreve para demonstrar que determinado autor adéqua-se mais nesta ou naquela categoria, mas são apenas meios para demonstrar suas interpretações. Trata-se de uma postura muito mais próxima de uma fenomenologia hermenêutica do que de um formalismo objetivo. Veja-se, por exemplo, que nas teses citadas da *Ética da libertação*, Dussel inclui Marx tanto entre os autores das “éticas materialistas” quanto das “éticas críticas”, e o faz de maneira substancialmente justificada em ambos os casos, o que reforça minha tese sobre o caráter não-formalista destas classificações. Por isso, minha postura ao tratar com estas classificações dusselianas é, também, mais próxima da tentativa de lidar com sua essencialidade (fenomenologicamente falando) do que com dados concretos e formais.

A uma filosofia que se desenvolve de maneira mais harmônica ou como sendo uma espécie de *porta-voz* desta Modernidade que se confunde com a própria europeidade, a esta filosofia Dussel chamará de *hegemônica*. Trata-se de um pensamento eurocêntrico alinhado com as bases ideológicas oficiais, *centrais*, do sistema-mundo. Em verdade, a partir da segunda Modernidade, este pensamento deixa de ser produto e passa a ser produtor consciente da superestrutura ideológica do sistema:

Desde o século XVII, a ‘segunda Modernidade’ não teve escrúpulo de consciência (*Gewissen*) com perguntas que já estavam respondidas *pelos fatos*: a partir de Amsterdam, Londres ou Paris (dos séculos XVII e XVIII em diante) o ‘eurocentrismo’ (superideologia que fundará a legitimidade da dominação do sistema-mundo) não será posto em questão *nunca mais*, até

⁵⁷ Dussel é claro ao estabelecer o campo entre ‘parceiros’ e ‘adversários’ no projeto de construção da Filosofia da Libertação: “Não podíamos contar nem com o pensar preponderante europeu (de Kant, Hegel ou Heidegger) porque nos incluem como ‘objeto’ em seu mundo; não podíamos partir dos que os têm imitado na América Latina, porque é filosofia inautêntica. Tampouco podíamos partir dos imitadores latino-americanos dos críticos de Hegel (os marxistas, existencialistas latino-americanos) porque eram igualmente inautênticos. Os únicos reais críticos do pensar dominante europeu têm sido os autênticos críticos europeus citados [Feuerbach, Marx, Kierkegaard] ou os movimentos históricos de libertação na América Latina, África ou Ásia” (MFL, p. 176).

finais do século XX – e isto, entre outros movimentos, pela Filosofia da Libertação (EL, p. 59).

Estudaremos a seguir aqueles que entendo ser, a partir da leitura dusseliana, os dois maiores expoentes da filosofia hegemônica em sua fase madura e tardia: Hegel, que por sua localização histórica pode ser o sintetizador de todo o arcabouço filosófico fundado exclusivamente no *ethos* europeu do sistema-mundo, que se foi formando ao longo da Modernidade; e Heidegger, que tentarei demonstrar como crítico-aprofundador (e não opositor) do primeiro⁵⁸.

Serão três as chaves interpretativas da minha leitura de Dussel no tocante a Hegel, que se manterão posteriormente no mais breve estudo de Heidegger, a saber: (1) entender a *dialética* como método filosófico por excelência, isto é, caracterizar que é por meio da dialética que se pode, ao final do desenvolvimento do pensamento moderno, fazer filosofia com maior excelência possível. Assim, perceba-se, a dialética hegeliana será assunto do maior interesse; (2) entender a filosofia como um único e grande *sistema*, não distinto, aliás, do (único e grande) sistema que é o mundo, abarcado pela história, pelo Espírito; e (3) a aceitação da existência deste, que é *um e único*, sistema, significando, portanto, o espaço em que se realizam segundo regras sistêmicas a *totalidade* das possibilidades de experiências e vivências do mundo da vida. Será feita, portanto, uma leitura atenta a essas três facetas da filosofia eurocêntrica hegemônica: sua característica *dialética*, sua organização *sistêmica* e sua dimensão de *totalidade* ou *totalitária*.

2.2.1. Aspectos gerais da leitura dusseliana de Hegel

Ao tratar de aspectos metodológicos da filosofia da libertação, em seu livro *Método para uma filosofia da libertação*, Dussel segue um longo caminho de explicitação dos métodos pelos quais se desenvolve e mesmo que dão sustentação à estrutura da filosofia hegemônica, frente à qual nosso autor quer constituir outra – exterior, distinta, *alter*: a filosofia da libertação. Este método, hegemônico, será a dialética.

⁵⁸ Priorizarei o estudo da *leitura dusseliana* de Hegel e Heidegger, e não a leitura dos próprios autores, pois considero, para este trabalho, mais importante explicitar como Dussel os percebe do que analisar suas filosofias propriamente ditas. Recorrerei aos textos dos próprios autores quando alguma ilustração se fizer mais conveniente.

Entendo que esta obra dusseliana é um *ponto de partida* para todo o arcabouço que vai ser construído pelo autor nas décadas seguintes⁵⁹. O próprio Dussel afirma:

Minha intenção de começar um caminho, caminho que precisa de tempo, porque não se pode dar saltos no pensar. É necessário reformular conceitual e latino-americanamente uma certa visão da totalidade corrente que nos rodeia: a ‘totalidade’ e a ‘alteridade’ na qual vivemos, para ser pensada, exige um método e com ele está plantada a questão da dialética (MFL, p. 14).

Trata-se, portanto, do esforço do autor em compreender e explicitar a dialética da dominação, hegemônica, como exercício prévio para a construção de um método próprio⁶⁰ à prática libertadora da filosofia latino-americana pretendida.

É preciso lembrar que Dussel realiza sua leitura da história da filosofia sob perspectiva do *paradigma mundial* para não estranhar a conjugação de autores modernos que ele elenca como representantes ou participantes da tradição dialética, na condição de pressupostos de Hegel. Nesta condição, o autor destacará, dentre outros: Descartes (“O ‘Discurso do método’ dialético em Descartes”; MFL, p. 33); Kant (“A ‘Crítica da razão pura’ dialética em Kant”; p. 37); Fichte (“A dialética como ‘Doutrina da ciência’ em Fichte”; p. 43); e Schelling (“A dialética que parte do absoluto como ‘autoconsciência’ em Schelling”; p. 54).

Mas é em Hegel que a dialética, método estruturante da filosofia, apresenta-se de forma madura e plena. Por isso, a organização da obra em questão – o *Método* – em função de Hegel: os dois capítulos iniciais como pressupostos da dialética (Aristóteles) e da dialética hegeliana (acima citados); o terceiro capítulo dedicado propriamente a Hegel; e o seguinte ao que se poderia chamar de dialética pós-hegeliana, ou “superação europeia da dialética hegeliana” (MFL, p. 115). Só então o autor propõe a filosofia da libertação como superação desta dialética hegeliana em seu conjunto, justificando o subtítulo da obra: “superação

⁵⁹ É comum entre os estudiosos de Dussel a identificação de três ou quatro fases na obra do autor. Roque Zimmermann (1987, p. 31-32) e Emilio Noceti (1986, p. 8-10), por exemplo, identificam uma primeira fase que vai até 1969 ou 1970, de característica *ontológica*; a segunda fase que duraria até 1976 e que Zimmermann chama de *metafísica*; e a terceira, desde então, mais *madura e concreta*, que se dá no exílio. A aceitação desta divisão implicaria, possivelmente, a necessidade de uma quarta fase, notadamente marcada pela expressão dusseliana de suas conclusões, nas obras que chamei anteriormente por *sinécticas* de seu pensamento (ver nota 10 deste trabalho). Prefiro não reforçar tais rupturas, visto que consigo perceber um caminho claro percorrido pelo autor, pelo menos, desde o início de sua produção filosófica tematizada pela libertação. Não vejo, portanto, ruptura entre as fases apontadas pelos estudiosos que acabo de citar, e só nesta condição, se for o caso, de continuidade, entendo possível a identificação de distinções entre tais fases.

⁶⁰ A *analética*, que será apresentada no capítulo 5 do *Método*, “Superação da ontologia dialética. A filosofia da libertação latino-americana” (p. 175).

analética da dialética hegeliana”. Vejo na organização da obra de Dussel elementos para compreender, em certo sentido, que assim como a Modernidade é europeidade, a filosofia moderna é hegeliana. Hegel é a própria expressão da filosofia eurocêntrica hegemônica, não só pelo conteúdo expresso em sua obra, como também pelo método dialético desenvolvido e mesmo vivido pelo autor, que conduz, como veremos logo, a uma totalidade necessária à mundialização do sistema. É o próprio Dussel a dizer que “Hegel resume, então, a totalidade da dialética, o todo do movimento lógico, natural e espiritual” (MFL, p. 64).

Em sua leitura, Dussel identifica três fases no pensamento dialético hegeliano. A primeira fase, anterior a sua estada em Jena, é caracterizada por Dussel pela aplicação, por Hegel, de uma dialética ainda não plenamente formulada. Trata-se do período em que o autor esteve no Seminário Teológico de Tübingen e, posteriormente, em Frankfurt. Dussel tenta demonstrar que a leitura da teologia procedida por Hegel é, na verdade, a leitura de uma teologia “totalmente secularizada, racionalizada, despositivizada: o cristianismo fora descristianizado tanto quanto fora desjudaizado” (MFL, p. 70), o que significaria dizer que não havia, por parte de Hegel, uma intenção prioritária de adentrar nas questões teológicas, mas apenas de utilizar a teologia como objeto de sua dialética emergente. Neste período, segundo Dussel, Hegel está buscando e alcança a superação da dicotomia kantiana por meio da unificação do objeto no ser, em um processo que, ainda que dialético, é uno por ser centrado no ser. Trata-se da “vida que unifica e assume na subjetividade a pura objetividade morta. É uma época fundamental e decisiva. A questão dialética alcança sua primeira expressão, como superação das contradições kantianas” (MFL, p. 66).

A esta fase do pensamento hegeliano, segundo Dussel, sucede a fase que nosso autor chamará de central:

O período central do pensar hegeliano deve situar-se desde essa data, 1801, até 1817 – quando publica a *Enciclopédia das ciências filosóficas*; o anterior é a pré-história do pensamento hegeliano; o posterior são suas últimas conclusões. Mas ainda se pode encontrar períodos mais centrais: desde 1807, quando se publica a *Fenomenologia do espírito*, até 1812-1816, quando aparece a *Ciência da lógica* (MFL, p. 63).

Nota-se, portanto, que é na fase central que se desenvolve o corpo principal da filosofia que viria a imortalizar Hegel, transformando-o no filósofo da Modernidade. O estudo deste período será, assim, especialmente cuidado por Dussel, que o subdivide em dois momentos:

Em um primeiro momento, Hegel deverá percorrer pessoal e comprometidamente um longo caminho até alcançar o fundamento do sistema. Esse longo caminho, pessoal e metódico para alcançar o saber, é explicado por Hegel na *Fenomenologia do espírito*. Terminará assim a propedêutica. Já no saber filosófico começa o sistema a partir do fundamento: o absoluto (MFL, p. 64).

Ao termo deste processo, segundo Dussel, “a dialética hegeliana alcançará em 1817 sua expressão madura” (MFL, p. 64).

Mesmo ciente desta subdivisão, identificada por Dussel, no período central da produção hegeliana, valorizarei em minha análise mais as chaves interpretativas anunciadas que o modelo cronológico seguido pelo nosso autor em sua exposição. Minha opção se dá especialmente porque o foco central desta retomada é a *dialética*, ou, dito de forma mais adequada, o *método dialético* que se constituirá com Hegel como único método propriamente filosófico moderno, de tal modo que a formulação do caminho ou meio (método) seguido por Hegel em sua construção filosófica (a propedêutica, identificada por Dussel na *Fenomenologia do espírito*) é tão ou mais importante que sua própria aplicação pelo autor. Parece-me mais fundamental compreender o método e sua elaboração, visto que traçado e seguido o caminho, o destino não se pode alterar. Explorarei, então, a leitura que Dussel faz sobre a constituição da dialética hegeliana.

2.2.2. A dialética moderna e as questões do sistema e da totalidade

A dialética, conforme elaborada por Hegel, é um método (meio) que se confunde com o próprio fim. No prefácio à primeira edição de sua obra, Dussel explicita que “a dialética, como veremos, é um método (do grego *metà-hódos*) ou um caminho, um movimento, radical e introdutório ao que as coisas são. O método dialético é o próprio princípio” (MFL, p. 15). Trata-se de um caminho que se confunde com o ambiente, um meio que se mistura com o próprio contexto, sobretudo, quando estamos tratando de um contexto filosófico, dado o fato de a filosofia lidar prioritariamente com o conhecimento, e o fato de a dialética ser, para Hegel, o processo do conhecer. Um trecho citado por Dussel por mais de uma vez, escrito por Hegel na Introdução de sua *Fenomenologia do espírito*, explicita essa con-fusão conceitual:

Segundo uma representação natural, a filosofia, antes de abordar a Coisa mesma – ou seja, o conhecimento efetivo do que é, em verdade, – necessita

primeiro pôr-se de acordo sobre o conhecer, o qual se considera ou um instrumento com que se domina o absoluto, ou um meio através do qual o absoluto é contemplado (HEGEL, 1992, p. 63).

Mas o conhecimento, que é meio, é também fim:

Se o exame do conhecer – aqui representado como um *meio* – faz-nos conhecer a lei da refração de seus raios, de nada ainda nos serviria descontar a refração no resultado. Com efeito, o conhecer não é o desvio do raio: é o próprio raio, através do qual a verdade nos toca. Ao subtraí-lo, só nos restaria a pura direção ou o lugar vazio (HEGEL, 1992, p. 64).

Essa noção do *meio* que se con-funde com o *princípio* (ou fim) poderá ser compreendida com a unidade que Hegel pretende estabelecer entre sujeito e objeto, o que ficará mais claramente exposto sob o desígnio de *dialética dos opostos*⁶¹ e que não deixa de representar aquilo que viria a ser um dos grandes feitos filosóficos hegelianos, a saber, a superação da dicotomia consciência-mundo, plantada na Modernidade por Descartes e consagrada por Kant⁶². Como efeito do processo dialético, conforme Dussel, Hegel entenderá que “o ser é a síntese do sujeito e do objeto, na qual o sujeito e o objeto perdem sua oposição”, e ainda explica: “Hegel mostra então dois níveis: no primeiro dão-se as oposições (universais; abstratas, objeto-sujeito), e no segundo nível tais oposições são superadas por uma compreensão abarcante, que as supera numa unidade” (MFL, p. 67). Isso significa dizer que o processo dialético *torna-se* o próprio conhecimento, uma vez que *conhecer*, como ação, exige, pelo menos, um sujeito (que conhece) e um objeto (cognoscível). A síntese promovida pela dialética, que reúne objeto e sujeito, *superando-os em uma unidade*, inviabiliza todo conhecimento, ou, antes, faz com que todo conhecimento seja única e exclusivamente conhecimento de si. Por outro lado, para além deste processo dialético, considerada a intransponível ruptura entre sujeito e objeto, nada há para se conhecer. Por isso, conhecimento é dialética⁶³.

⁶¹ Especialmente como apresentado em sua *Lógica*, capítulo 6.

⁶² Expressão moderna da dualidade forjada no segundo estágio dos sistemas inter-regionais, conforme item 1.1.3 deste trabalho.

⁶³ Paulo Arantes escreverá: “Neste sentido, a legitimidade de um sistema filosófico só se instaura como tal desde que, neste sistema, incluam-se o negativo e o positivo do objeto e na medida em que tal sistema reproduza o processo pelo qual o objeto se torna falso, em seguida, voltar à verdade. Uma vez que a dialética é um processo desse tipo, ela pode ser considerada um autêntico método filosófico” (ARANTES, 1999, p. 15).

Implicada nesta construção, no entanto, está a eliminação da diversidade como condição para a constituição de um sistema que possa operar dialeticamente. A ideia de *superação* da divisão sujeito-objeto em *uma unidade* implica, necessariamente, na eliminação da diversidade pelo Mesmo, pela Coisa, pelo próprio sistema. Como bem observa Dussel, “trata-se, exatamente, do movimento dialético, que nega a divisão para alcançar assim o todo como unidade” (MFL, p. 67), o que significará, sob outra perspectiva, a eliminação da exterioridade ou, no mínimo, a eliminação do direito à exterioridade do sistema, à alteridade: “Hegel pensa que o homem pode abarcar o finito a partir do infinito, alcançar, então o todo sem exterioridade” (MFL, p. 71). A superação da ruptura, dialética, significou também a ‘superação’ da alteridade, não restando nada além do Mesmo, o próprio sistema.

Podemos acompanhar assim, guiados por Dussel, como a dialética vai constituindo um sistema único, absoluto, totalitário do conhecimento que é, sob sua própria perspectiva, representativo da realidade (*o conhecimento é o próprio raio*). A superação da ruptura entre sujeito e objeto, por seu turno, é o único meio possibilitador do conhecimento. Com efeito, se há ruptura, há também a impossibilidade de se conhecer, de modo que afirmar a dimensão absoluta ou total do sistema significa, antes de qualquer outra coisa, afirmar sua condição de possibilidade de existir. Além de um requisito lógico, a afirmação desta totalidade absoluta é condição para sua própria existência, ganhando assim tons de uma tarefa militante. Na leitura dusseliana, a clara assunção desta postura de militante da dialética, rumo à absolutização ou ao totalitarismo sistêmico, vem aparecer no Hegel de Jena, quando se explicita que “o saber chegar ao nível da prévia unidade⁶⁴, do absoluto, é justamente a tarefa da dialética” (MFL, p. 72). Não se trata de uma aplicação especulativa da dialética. Tal como a razão fora, na Idade Média, instrumentalizada com o fim de reafirmar os caminhos da fé cristã, agora, com Hegel, a razão dialética tem por fim mostrar outra verdade absoluta e prévia. A dimensão absoluta do sistema tal qual ele é.

Ainda nesta mesma direção, Dussel vai defender, pautado em Hegel, que a razão tal como compreendida na Modernidade eurocêntrica tem no espaço absoluto seu âmbito mais próprio. Diz o autor que

o entendimento, faculdade inferior, ôntica ou dos entes enquanto pluralidade de um mundo de opostos, pretende às vezes fixar, cristalizar as oposições

⁶⁴ Observe-se que a unidade é prévia, portanto, está no mundo. A tarefa da dialética, portanto, não será a de construir tal unidade, mas apenas a de desvelá-la. O mundo, então, é absoluto em si. Nota minha.

como absolutas, como aquilo que conhecemos radicalmente a partir das coisas que nos rodeiam. Sem embargo, há outro âmbito, o da razão, que des-absolutiza, aniquila a pretensão do entendimento e o relança até a fonte de onde se dá a conciliação, a superação, a compreensão absoluta (MFL, p. 73).

Observa-se, nesta passagem, a necessidade de se recusar aquilo que a percepção imediata, do mundo material, nos faz perceber. É o que se pode entender por *negar as oposições como absolutas*, recusando o conhecimento mais direto que se pode abstrair das coisas que nos rodeiam. É, novamente, a negação da corporalidade – própria ao *ethos* indo-europeu em seu segundo estágio regional, que se perpetua com o sistema-mundo – e, neste caso, da singularidade dos sujeitos, rumo à aceitação do sistema absoluto.

Assim como, no segundo estágio dos sistemas regionais, a negação da corporalidade, ampliada para negação da individualidade em favor da absolutização sistêmica, faz-se presente na dialética hegeliana. Esta dialética, em sua mais madura expressão moderna, apresenta-se na condição de negação da negação, ou seja, afirmação do mesmo. “Hegel não aplica este método [dialético] por tese, antítese e síntese. Nunca o utilizou desta maneira. As noções que usa são ‘afirmação’, ‘negação’ e ‘negação da negação’ – isso em seu pensamento definitivo” (MFL, p. 74). Ou ainda como dito, por Dussel, pouco mais adiante: “A dialética começa, então, por negar a cotidianidade, mas não para im-plantar o cotidiano em um âmbito transcendente ou além, mas para alcançar in-volutivamente uma totalidade aquém” (MFL, p. 77). A negação do diverso e afirmação do absoluto, consoantes à mundialização (totalização) do sistema eurocêntrico, é princípio dialético e, portanto, filosófico.

Certamente pode-se perceber, neste caminho da absolutização, uma expressão daquilo que Dussel chamou em sua *Ética da libertação* de simplificação do mundo⁶⁵. Entender o mundo como um grande e único sistema é um dos meios que, apesar de falseadores da realidade, garantem eficiência e eficácia ao processo de gestão da centralidade europeia.

Mas Hegel, na leitura dusseliana, não procede apenas essa simplificação que venho explicitando. Para além do caráter absoluto do sistema, ou somado a ele, está aquela unificação já apontada anteriormente entre dialética e conhecimento. A dialética não é um meio para o conhecimento, mas passa a ser o próprio conhecimento, que nada pode ser, como visto, além de conhecimento de si, afinal, nada existe, segundo esta compreensão, além do

⁶⁵ Conforme item 2.1.3 deste trabalho.

sistema, que é absoluto. Ora, neste conjunto de compreensões, está implicado o entendimento que não pode haver nem mesmo uma distinção entre *filosofia e mundo*, sob pena de não haver a pretensa dimensão absoluta. Filosofia e mundo são, portanto, uma mesma e única coisa. O conhecimento, a filosofia é o absoluto:

A alma percorrerá diversos momentos, épocas, níveis, até chegar ao saber absoluto. A consciência, in-volutivamente (faz-nos lembrar *O caminho da perfeição* ou *As moradas* de Teresa d'Ávila), se vai imanentemente elevando a modos cada vez mais fundamentais do conhecer. Do vulgar se chegará, depois de diversas etapas, ao político, ao artístico e ao religioso e, por fim, à filosofia (MFL, p. 77).

Esta compreensão, por sua vez, conduzirá ao entendimento segundo o qual a dialética não é apenas método filosófico, mas o próprio mecanismo de funcionamento da realidade: “A dialética não vem a ser, simplesmente, um método do pensar, trata-se, em vez disso, do movimento mesmo da realidade que o pensar deve descobrir” (MLF, p. 103).

Ora, o processo empreendido por Hegel, que à luz de Dussel eu chamaria de *simplificatório da realidade*, atinge aqui seu ápice. Metafísica (filosofia) e física (mundo) fundem-se dialeticamente em um único absoluto. Restará como necessária, para fins deste estudo, apenas explicitar as dimensões de eliminação da exterioridade e da diversidade a que se pode chegar, tendo como referência esta filosofia eurocêntrica hegeliana.

Por via muito diferente das percorridas pelos pré-socráticos eleatas, Hegel parece ter concluído pela existência de um absoluto no mínimo tão grandioso quanto o *Todo* ou a *unidade* de Xenófanés, concordando ainda com Parmênides, na medida em que este entendia que “pensar e ser é o mesmo” – não haveria nem mesmo pensamento para além do sistema absoluto, total. Com efeito, para Hegel, nada existe além do absoluto, nem nada que lhe possa fazer frente, servir como mediação ou parâmetro de avaliação. Tudo é esta unidade, e o que não o é, o que eventualmente não seja parte do sistema será, se existir, algo semelhante ao não-ser parmenidiano, sobre o quê não se pode nem mesmo pensar, menos ainda há algo que se possa dizer. Tudo o que é, é parte do sistema, visto que este é absoluto:

Hegel pensa do seguinte modo: o que procuramos é a explanação da ciência que descreva o caminho que nos conduza ao saber absoluto. Para saber se este caminho é adequado, devemos partir de um fundamento que nos sirva de medida ou parâmetro [...]. ‘A medida geral... é a essência ou o em-si’. Esta essência ou o em si parece ser algo com o que a consciência se relaciona, ‘algo para ela mesma’. Com efeito, a essência ou o em si do objeto

é, por fim, o saber mesmo como conceito, como atualidade da consciência (MFL, p. 79)⁶⁶

Percebe-se que o absoluto, o sistema absoluto, é expresso pela consciência totalitária do *Espírito*, da *Razão* ou da *História* – Hegel vai alterar a denominação, conforme a fase ou o tema específico de suas obras. Não varia a dimensão absoluta ou total, nem mesmo como existência de uma alter-consciência ou algo que cumprisse a função de um alter-ego. Se tudo é consciência, se *pensar e ser é o mesmo* em sentido hegeliano, dada a eliminação da objetividade distinta da subjetividade, uma reflexão sobre qualquer coisa será, ao mesmo tempo, reflexão de si, autorreflexão, por assim dizer, de tal modo que

não há nada, então, que cumpra a função de uma exterioridade à Consciência [...]; em definitivo, a consciência designa dentro de si o em si ou o verdadeiro, como aquele que, por outro lado, é a medida que ela mesma estabelece para medir seu próprio saber (MFL, p. 79).

Frente a esta condição, o que ocorre é a eliminação do *outro*, ou, ao menos, a eliminação do *outro* como Outro, sua condenação ao *mesmo*. Inexiste alteridade. Em certo sentido, também inexistente movimento, uma vez que todo movimento de consciência conduz sempre ao *mesmo*, dada a totalização da consciência, do sistema. Trata-se de um labirinto em que todos os caminhos conduzirão ao ponto de partida; ou de um tentar movimentar-se enquanto se está amarrado por tiras elásticas que não nos permitem ultrapassar o limite imposto, o sistema.

Este movimento de ir-mais-além não sai da consciência (que em último termo é o absoluto como espírito, do qual é apenas sua manifestação), mas apenas sua aparente transcendência se ‘leva a cabo em si mesma’. A partir da consciência como o horizonte absoluto ‘brota um novo objeto’ (o em si) que é agora ‘experimentado’ em sua novidade (MFL, p. 81).

Evidentemente não se trata de novidade propriamente dita, vista a impossibilidade do não-ser vir a ser (desde Parmênides, pelo menos). É Hegel a explicitar que “as mudanças que ocorrem na natureza, por mais infinitamente variadas que sejam, mostram apenas um ciclo de repetição constante. Na natureza, nada de novo acontece sob o sol, a ação multiforme de seus produtos leva ao aborrecimento” (2001, p.105), ainda que reconheça como possibilidade que “somente as mudanças no reino do Espírito criam o novo” (2001, p. 105). Mas logo explica o

⁶⁶ Os trechos entre aspas simples são citações de Hegel feitas por Dussel. Ambos os trechos referem-se à *Fenomenologia do espírito*, respectivamente aos parágrafos 70 e 71. Nota minha.

sentido do que chama por *novo*: “O princípio do *desenvolvimento* implica ainda que isso esteja baseado em um **princípio interior**, uma potencialidade pressuposta que se esforça por existir (2001, p. 105-106 – grifo meu). É um novo que, dialeticamente, está contido no velho. Parece mais com um eterno recriar daquilo que já é, no absoluto. Um *eterno retorno do mesmo*, que em muitos sentidos pode fazer lembrar a *eternização do presente*, que vem nos acompanhando desde o início do primeiro capítulo deste trabalho.

A constante reafirmação da dimensão absoluta do sistema se deve às graves implicações que esta compreensão vem a ter para a história da filosofia e, em especial, como fundamentadora e justificadora da história de exploração do continente americano. Antes mesmo da possibilidade de supressão dos sistemas regionais pela imposição do sistema-mundo – se o sistema é absoluto, o *ethos* a ser imposto entende-se como *único ethos* possível – esta interpretação do sistema como absoluto impede o surgimento do novo. Se ele surge, precisa ser eliminado, precisa ser transformado no mesmo, no velho. Esta regra se aplica a tudo (é absoluta), não sendo diferente quando se trata do *novo* mundo. Repito: como não se pode vir a ser, o novo deve ser negado, dialeticamente, de tal modo e com tal intensidade que o resultado seja ou sua eliminação real, ou sua eliminação como novo – quer dizer, a eliminação de seu caráter de *novo*, tornando-se o *mesmo* e não mais um *outro*; é a eliminação de sua alteridade. É essa totalização que transparece, conforme Dussel, na *Fenomenologia do espírito*, na medida em que Hegel confirma a Filosofia como algo absoluto, como totalização do sistema. Expressa-o, sistemicamente, a *dialética do senhor e do escravo*.

No entendimento de Hegel, a constatação do escravo é condição para que o senhor o seja. O reconhecimento das limitações impostas ao escravo, as quais o fazem como tal, é elemento que garante ao primeiro a condição de senhorio. “O senhor se relaciona mediatamente com o escravo por meio do **ser independente**, pois justamente ali o escravo está retido” (HEGEL, 1992, p. 130 – grifo meu). A condição do ser independente apresenta-se como elo da relação; o escravo, retido nesta condição de independência, *é menos* (Freire), tornando-se inessencial (Hegel). Mas a sua *condição de inessencialidade* é essencial, pois “a consciência inessencial é, neste reconhecimento, para o senhor o objeto que constitui a verdade da certeza de si mesmo” (HEGEL, 1992, p. 131). De alguma forma, a inessencialidade do escravo está contida na essência do senhor, sem que seja, todavia, suprimida. O escravo – e tudo o que ele pode representar: povos, continentes, *ethos* distintos do *ethos* do senhor – não é por si só. Apenas é no seu senhor.

Conforme a leitura dusseliana, Hegel, filósofo da Modernidade hegemônica “resume seu sistema em totalidade” (MFL, p. 85):

A identidade da consciência consigo mesma, a supressão da não-consciência, o ter alcançado o ponto em que o movimento dialética ou a experiência esgotam a possibilidade da novidade por encontrar-se na totalidade totalizada, e a meta que finaliza o caminho que descreve como ciência a *Fenomenologia do espírito*, introdução dialética ao filosofar, porque este absoluto não é outro que a filosofia mesma, o sistema (MFL, p. 83).

Assim, a dialética que era meio, mecanismo para superação da cartesiana e kantianamente intransponível ruptura entre subjetividade e objetividade, ocasiona a negação da negação da subjetividade, isto é, a *síntese* entre subjetividade e objetividade, gerando um sistema único e absoluto. Nele todas as relações se dão, todo conhecimento ocorre como auto-conhecimento do Espírito – o próprio sistema. A eliminação da ruptura se deu por eliminação da diversidade, gerando a ampliação do um para o tudo e a conseqüente supressão do outro. O mesmo, único, absolutiza-se, totaliza-se, e frente à totalidade não há caminhos alteros, não há alteridade.

2.3. A superação eurocêntrica da dialética moderna: Heidegger

Continuando com base no *Método*, são vários os críticos de Hegel cujas posições são anotadas por Dussel, no quarto capítulo da obra, “Superação europeia da dialética hegeliana” (MFL, p. 115). E são críticos de Hegel em sentidos distintos. Os primeiros autores citados no referido capítulo, quais sejam, Feuerbach, Marx e Kierkegaard, são apresentados como críticos em sentido estrito: não propõem adaptar Hegel, mas efetivamente, ultrapassá-lo, deixá-lo para trás. Nesta condição, colocam-se como críticos não só de Hegel, mas do próprio pensamento hegemônico eurocêntrico. São, portanto, autores a quem Dussel guardaria lugar nas fileiras da filosofia europeia que ele chama por *crítica*, em oposição à hegemônica.

Diferente é o caso de Heidegger. A crítica impingida por Heidegger a Hegel, na leitura dusseliana, parece ser uma crítica que não pretende ultrapassar o autor criticado, deixando-o para trás, mas em lugar disso, parece querer ampliá-lo, alargá-lo, atualizá-lo de alguma forma, dando-lhe maior amplitude, potencializando-o. Com efeito, o movimento crítico de Heidegger em relação a Hegel, neste ponto, lembra em muito a crítica de Ricoeur à fenomenologia, tal

como expresso no início do *Conflito das interpretações*: trata-se de uma crítica que pretende *enxertar* o criticado, e não destruí-lo. No caso de Heidegger, sob perspectiva dusseliana, substituí-lo, mas não eliminá-lo. Manter-se-á um elemento fundamental de Hegel em Heidegger: a totalidade.

Primeiro, vejamos que Dussel percebe uma mudança qualitativa na histórica da dialética, a partir da Fenomenologia de Husserl e, em particular, a partir de Heidegger. Não se trata de uma crítica como a que vinha sendo feita pelos demais autores, que ainda tinham Hegel e sua dialética por referência (e como os existencialistas, como Sartre, ainda terão). Trata-se de uma nova colocação da própria dialética, com substancial mudança no *movimento dialético*, em substituição à de Hegel. Está claro, assim, que a “questão dialética deve ser radicalmente recolocada, tendo em conta os aportes mais importantes do pensar contemporâneo” (MFL, p. 155), justamente Husserl e Heidegger, principalmente. É tão grande o destaque às novas condições impostas por Heidegger à questão da dialética, que Dussel vai dizer que

não é, então, exagero indicar o ano de 1913 como uma data capital na história da filosofia europeia, porque o então simples estudante de filosofia em Freiburg queria superar em seu nascente e próprio pensar a tradição dialética in-volutiva do cogito [...]. De 1913 a 1927, Heidegger se ocupará, a princípio de maneira ainda confusa, mas desde 1919 cada vez mais decididamente, a conceituar a superação (supressão: *Aufhebung*) do pensar da Modernidade (MFL, p. 157).

Como se pode perceber, a mudança tão significativa apontada por Dussel não é a propriamente uma mudança de entendimento sobre o que seja a dialética – para esta definição, Aristóteles continua sendo referência e pressuposto. Muda radicalmente o *movimento* ou o *sentido ou direção para qual se pro-jeta* a ação dialética. Dussel elenca duas possibilidades de direção deste movimento, colocando aí o cerne da questão que fará necessário repensar tão radicalmente a própria dialética a partir das primeiras décadas do século XX. Para ele, “o essencial é qual deve ser a direção do movimento dialético: ou é in-volutivo até a consciência ou o sujeito, ou é transcendência até o ser que se im-põe (e que não pode ser fundamentalmente posto pelo sujeito)” (MFL, p. 155). Neste momento, nosso autor está chamando por superação da Modernidade a superação deste movimento in-volutivo da dialética, pelo movimento (heideggeriano) de transcendência pelo qual o ser se im-põe.

Este marco de superação da Modernidade será claramente revisto por Dussel posteriormente. Precisarei fazer uma breve incursão neste tema para que não pareça aqui um grave equívoco. Em sua *Ética da libertação*, por exemplo, em um tom de quase escracho, o autor afirma que

os filósofos pós-modernos sabem analisar a arte pós-moderna, o impacto dos meios de comunicação e, ainda que afirmem teoricamente a *diferença*, não refletem sobre as origens destes sistemas que são frutos de uma racionalização própria da ‘gestão’ da ‘centralidade’ europeia do sistema-mundo” (EL, p. 63).

Mostra, assim, que os europeus não conseguem chegar a uma crítica tão radical da Modernidade, visto que, como já dito, Modernidade e europeidade se confundem. “É neste sentido que a *Ética da Libertação* se define como trans-moderna (já que os pós-modernos são, todavia, eurocêntricos)” (EL, p. 64). A ética da libertação, ou a filosofia que lhe é própria, neste sentido, pode colocar-se efetivamente como não-moderna, enquanto nenhum outro europeu o poderia. Deve-se, portanto, ler com ressalvas a apresentação de Heidegger como superador da Modernidade⁶⁷. O autor europeu, germânico, não parece superar a europeidade ao afirmar que

a batida expressão ‘filosofia ocidental-europeia’ é, na verdade, uma tautologia. Por quê? Porque a ‘filosofia’ é grega em sua essência – e grego aqui significa: a filosofia é nas origens de sua essência de tal natureza que ela primeiro se apoderou do mundo grego e só dele, usando-o para se desenvolver.

[...] A frase: a filosofia é grega em sua essência, não diz outra coisa que: o Ocidente e a Europa, e somente eles, são, na marcha mais íntima de sua história, originariamente ‘filosóficos’ (HEIDEGGER, 1979a, p. 14)

Esta consideração sobre a condição de ‘moderno’ de Heidegger pode, ainda, ajudar a compreender o sentido que dei nos primeiros parágrafos deste subcapítulo do texto, ao afirmar que este autor propõe uma substituição ou uma requalificação da dialética hegeliana, mas não sua eliminação. Ele permanece moderno⁶⁸.

⁶⁷ Dussel, que foi profundamente influenciado por Heidegger, começa a proceder a uma leitura mais crítica deste autor na virada da década de 1960-70, por influência de Levinas (AI, p. 20), período bastante próximo à publicação deste *Método para uma filosofia da libertação*, o que nos leva a supor que ainda fazia uma leitura um tanto condescendente do texto heideggeriano. Mais adiante em sua obra, a crítica a Heidegger recrudescerá, o que levo em consideração na redação deste capítulo. A superação da forte influência heideggeriana será abordada no item 3.2.2 deste trabalho.

⁶⁸ Como veremos mais adiante, o método proposto por Dussel para superação da totalidade moderna não é a dialética, mas a *analética*, que, para o nosso autor, configuraria-se como a “verdadeira dialética” (MFL, p. 182).

Podemos, então, retornar ao estudo da ressignificação da dialética ou do redirecionamento do movimento dialético, posto por Heidegger. Mais especificamente, está colocada a questão sobre o que significa, com efeito, aplicar a dialética no sentido de imposição do ser, e não de in-volução, tal como feito por Hegel.

Uma primeira implicação está na revalorização da cotidianidade. Se em Hegel, como visto, a dialética realizava-se pela negação do cotidiano, rumo ao absoluto, Heidegger nos põe a valorização do cotidiano, em que se encontra o ser-aí (*Dasein*), como único ponto de partida possível. Conforme a leitura feita por Dussel, Heidegger vai entender que a

situação vital tem uma estrutura concreta própria, histórica. Este nível havia sido deixado de lado pela Modernidade, já que se partia da facticidade (*factum*), mas em direção in-volutiva intra-concienical. Heidegger propõe, agora, em vez disso, partir da cotidianidade, permanecendo nela: a direção se inverte, e de experiência, em sentido hegeliano (como movimento dialético da consciência para a consciência e nela pelo descobrimento de um novo objeto) se passa agora à tematização da experiência mais natural mesma, como mera cotidianidade, de onde já está dada a totalidade do ser do homem: não há in-volução, mas reflexão sobre a transcendência mesma (MFL, p. 157-158).

Esta alteração de curso percebida em Heidegger parece fazer multiplicar os seres. Não há mais o absoluto, como quisera Hegel, como ser único possível, como consciência universal e sem exterioridade. Ao falar de uma *estrutura concreta própria, histórica*, Heidegger faz valer a ruptura com a metafísica tradicional, o que é uma das principais, senão a principal, característica de toda a filosofia contemporânea, conforme apresentei anteriormente⁶⁹. O ser não pode ser abstrato, metafísico, mas sim um elemento concreto, necessariamente existente. E só pode existir no seu ambiente, no seu tempo, ou seja, no seu cotidiano. Não é *cógitio* ou *espírito*, mas sim *Dasein*. O cotidiano faz o ser e isso significa que cada ser é forjado em sua relação com o mundo o que

quer dizer que já não é o eu absoluto de Fichte, a autoconsciência de Schelling, o saber absoluto acerca do espírito absoluto como imanência de Hegel, nem sequer a subjetividade pura e a essência de Husserl, o tema a partir do qual parte o pensar heideggeriano, mas a facticidade, a complexa e cotidiana facticidade e o ser que, como marco cotidiano, permite que essa cotidianidade seja tal (MFL, p. 158).

⁶⁹ Item 1.3.1 deste trabalho.

Parece ser com o intuito de ‘trazer o ser de volta para o cotidiano’ – de onde, para qualquer observador são, ele evidentemente nunca saiu – que Heidegger desenvolve seu *Ser e tempo*. Em seu primeiro parágrafo, Heidegger mostra a que veio: se, por um lado, entende-se que “‘Ser’ é o conceito ‘mais universal’”, sobre o qual versa longa tradição filosófica em cujo “fim, Hegel determina o ‘ser’ como o ‘imediato indeterminado’”, entende o autor que “isto não pode significar que o conceito de ser seja o mais claro e que não haja necessidade de qualquer discussão ulterior. Ao contrário, o conceito de ‘ser’ é o mais obscuro” (HEIDEGGER, 1997, p. 28-29). Ainda na abertura de sua obra, o autor afirma:

Assim, o exame dos preconceitos tornou ao mesmo tempo claro que não somente falta *resposta* à questão do ser, mas que a própria questão é obscura e sem direção. Repetir a questão do ser significa, pois, elaborar primeiro, de maneira suficiente, a *colocação* da questão (HEIDEGGER, 1997, p. 30).

A recolocação da questão contribuirá para a compreensão de Dussel sobre o movimento de re-direcionamento da dialética procedido por Heidegger. Trata-se de recolocar o ser no cotidiano, e de redirecionar o movimento dialético. “Ainda que Heidegger nunca tenha utilizado essa denominação” (MFL, p. 159), analisa Dussel,

todo o livro *Ser e tempo* é uma obra dialética. Desde a pergunta inicial, do §1, o método é dialético, mas parte, diferentemente de Hegel, não do absoluto antes da criação e como ser indeterminado ou conceito em-si, mas do *Dasein*, o ente que é aí, um dentre outros, mas inevitavelmente um homem, ‘em cada caso, eu mesmo’. O ponto de partida não é o todo, mas ele (MFL, p. 158).

Mas se a cotidianidade é o ponto de partida, é o que torna o ser possível, como *Dasein*, por que Heidegger não é suficiente para se ultrapassar a Modernidade eurocêntrica? Por que permanecem suas afirmações, acerca da Europa como único espaço legítimo da Filosofia (cf. HEIDEGGER, 1979a, citado acima)⁷⁰? Não há cotidiano, ou ser, para além da Europa?

Estas questões farão ressurgir, ressignificada, a problemática da totalidade. Vejamos com Dussel, primeiro, que “*Dasein* não é, para Heidegger, todo ente, mas, de maneira privilegiada, só aquele ente ao qual o ser se lhe manifesta, só aquele que des-cobre o ser”

⁷⁰ Veja-se que *Ser e tempo* é publicado em 1927, e a conferência *Que é isto – a filosofia?* surge em 1955. Portanto, as afirmações sobre a europeidade da filosofia são muito posteriores às primeiras afirmações mais estruturadas sobre a cotidianidade como definidora do ser.

(MFL, p. 159). Há, portanto, uma divisão qualitativa entre as *coisas*⁷¹, *ser* em um posto mais elevado, ontológico, por assim dizer, e *ente*, aquém, ôntico. E este ser passa a ocupar o posto de referência ou fundamento último do movimento dialético: “Agora o movimento dialético partirá, não para a imanência in-volutiva da subjetividade, mas para a transcendência do mundo cujo último horizonte onto-lógico é o ser que se manifesta” (MFL, p. 159). Entender o ser como último horizonte implica, novamente, em estabelecer limites, totalização. Não mais, claro está, totalização por ausência de exterioridade em função da dimensão absoluta do ser, como em Hegel. Estamos agora diante da totalização em função do limite do ser, incapaz de ultrapassar seus horizontes, pois só ele, o ser, ocupa o posto de ente privilegiado. Não se põe diante de interlocutores com os quais possa levar a cabo uma prática dialética dialogal, restando-lhe o impor-se dialeticamente ao outro, negando-o.

Em Heidegger, a proporção da totalização do ser, do seu ensimesmamento é tão elevada que chega a intransponível. Não há horizonte para além do ser que é, *em cada caso, eu mesmo*. Não existe outro, ou, se existe, não existe enquanto ser, apenas como ente. Mas para Heidegger, se (o outro) existe dessa maneira ôntica, não tem existência própria perante o ser, pois “todo ente é no ser. Dito mais precisamente: o ser é o ente. Nesta locução, o ‘é’ traz uma carga transitiva e designa algo assim como ‘recolhe’. O ser recolhe o ente pelo fato de que é o ente”. Colocado sob perspectiva do ente – perspectiva impossível em um mundo em que só o ser é – chegaríamos à percepção de que o ente não é por si só, ele é apenas no ser: “todo o ente é no ser”, e é justamente “pelo fato de o ente ter seu lugar no ser, [que] ninguém precisa preocupar-se” (HEIDEGGER, 1979a, p. 17). Lembro, aqui, do *escravo* que só existe no ser do *senhor*, dada a essencial inessencialidade do primeiro. No cotidiano do *Dasein*, repete-se o movimento totalizante e excludente que já vimos como característica da filosofia dialética moderna, hegeliana.

Configura-se, assim, também a dialética heideggeriana como uma dialética totalizada, do isolamento ou do solipsismo⁷². “É uma autêntica dialética (ainda que Heidegger nunca tenha utilizado essa denominação) [...] dentro do horizonte do ser que se im-põe (Ge-stellt e

⁷¹ Eu preferiria dizer *entre os viventes* ou *entre os existentes*, mas como a questão do ser é, como visto, segundo Heidegger, a mais ampla das questões, qualquer outra terminologia seria inadequadamente restritiva. Assim, por falta de melhor opção, utilizei o termo *coisa*, consonante com a obra de Heidegger (1992).

⁷² Na *Ética da libertação*, Dussel vai classificar Heidegger como niilista em sua negação, que propõe praticamente uma “aniquilação sem saída” (EL, p. 63).

não Ge-setzt), até seu fundamento mais-além de toda consciência, subjetividade ou produção humana” (MFL, p. 159).

É, com efeito, uma hermenêutica do ser-aí, uma *hermenêutica do Dasein*, “uma hermenêutica ontológica, é dialética, como o caminho que atravessa (*métodos*) os diversos horizontes até fundar o ente no ser” (MFL, p. 162), o que implica em não se abrir para uma *verdadeira dialética*, que seria o diálogo entre dois seres não-totalizados. Em Heidegger, não há espaço para o outro. “A filosofia está a caminho do ser do ente, quer dizer, a caminho do ente **sob o ponto de vista do ser**” (HEIDEGGER, 1979a, p. 18 – grifo meu). A dialética se realiza, portanto, como negação do outro, que é a negação do ser. É auto-afirmação monologal.

2.4. Legitimação de histórias de opressão

As primeiras conferências publicadas por Dussel no livro *1492: o encobrimento do outro* realizam um exercício que pode ser importante ilustração do movimento de justificação filosófica da totalidade, que venho descrevendo neste capítulo. Nas conferências em questão, Dussel demonstra como a ontologia dominante, de Hegel à época, mas poderia ser de Heidegger, legitima a interpretação histórica da dominação da América. Para além de apenas defender como único o paradigma eurocêntrico de interpretação da Modernidade, Hegel realiza, como demonstra Dussel, a própria aplicação deste paradigma interpretativo à historiografia. Como dito, a título de ilustração – brilhante ilustração – reproduzirei sinteticamente algumas poucas passagens da leitura dusseliana.

O princípio de sua exposição vai ser a “falácia desenvolvimentista’ da Europa autopoietica, princípio embarador do paradigma eurocêntrico da Modernidade” (EO, p. 13). Para Hegel, a “história mundial (Weltgeschichte) é a auto-realização de Deus (uma Teodicéia), da Razão, da Liberdade (Freiheit)” (EO, p. 14)⁷³. Ainda nos alerta Dussel que esta auto-realização, que se desenvolve por meio da dialética (hegeliana, não heideggeriana), tem perfil desenvolvimentista linear: afirmação – negação – negação da negação; ou como é mais

⁷³ Não reproduzirei aqui muitas das citações que Dussel faz de *A razão na história*, de Hegel, para comprovar sua análise. Limitar-me-ei às citações imprescindíveis, as quais farei a partir de Dussel, dado o caráter ilustrativo desta parte do texto.

popularmente posto: tese, antítese, síntese, em um movimento ascendente, não-cíclico. Mas essa ascendência ontológica realiza-se espacialmente em uma direção muito definida quando se trata da história mundial: “A história universal vai do Oriente para o Ocidente. A Europa é absolutamente o fim da História Universal. A Ásia é seu começo” (HEGEL, *apud* DUSSEL: EO, p. 15). A América Latina e a Ásia estão, portanto, para Hegel, em um estágio *infantil*. “Sua ‘imaturidade (*Unreife*)’ total, física (até os vegetais e os animais são mais primitivos, brutais, monstruosos; ou simplesmente mais débeis, degenerados) é o signo da América” (EO, p. 16).

Assim como na leitura heideggeriana a filosofia está *a caminho do ser* e sob o *ponto de vista do ser*, também Hegel vai entender, conforme Dussel, que “a Europa cristã, moderna, nada tem que aprender com os outros mundos, outras culturas. Tem um princípio em si mesma e é sua plena ‘realização’” (EO, p. 19). Permite-se, assim, reduzir o outro a si-mesma, em um movimento in-volutivo (Hegel) ou, o que resulta no mesmo, impor-se ao outro em um movimento transcendental, mas totalizado no ser (Heidegger). O Espírito Germânico, portanto, representação do espírito europeu – que é o mesmo que o espírito do mundo, tanto para Hegel quanto para Heidegger, resguardados os sentidos diferentes de ‘espírito’ – é ou deve ser o espírito da América e dos demais continentes. Caberia, talvez, em um gesto de ‘boa ação’ ou ‘boa vontade’ dos europeus para conosco, *ensinar-nos a ser*.

Uma excelente atualização deste sentimento maestral ou professoral, dominador, eurocêntrico nos é dado por Teivo Teivainem em sua *Pedagogia do poder mundial*. Nesta obra, uma das teses defendidas pelo autor é que, sob perspectiva eurocêntrica (para manter a terminologia dusseliana), o mundo seria a representação de uma grande sala de aulas, em que os meios, as metodologias utilizadas seriam as lições, restrições e regulações do campo da economia política contemporânea: as nações centrais, *desenvolvidas*, fazendo uso de seu poderio econômico, determinam o modo de ser – o *ethos* – das nações pelas primeiras classificadas por *subdesenvolvidas* ou *em desenvolvimento* (expressão da imaturidade ou infantilidade apontada por Hegel).

Parece haver neste procedimento até mesmo certo tom de caridade, visto que o *não-ser*, desde Parmênides, nunca pode *vir a ser*. Agora, com a imposição do ser aos entes no movimento transcendental heideggeriano, esta possibilidade está dada: o espírito ou o ser eurocêntricos tem missionariamente que europeizar, dar o *ser* àquele que, como nos demonstrou anteriormente Sepúlveda (1.2.1), não é.

A dominação por meio da expansão do sistema-mundo, a supressão do *ethos* alheio pela imposição do *ethos* próprio, que já haviam sido discriminalizadas, deixam de ser logicamente condenáveis. Viram bem-aventurança.

CAPÍTULO 3

FILOSOFIAS CRÍTICAS EUROPEIAS NA LEITURA DUSSELIANA

Explicitei anteriormente neste trabalho⁷⁴ a provisoriade como característica de qualquer classificação procedida por Dussel com respeito aos inúmeros filósofos com os quais ele dialoga em suas obras. Também indiquei naquele momento os motivos que me levaram a adotar, neste trabalho, a divisão geral de filósofos proposta pelo autor na obra *Método para uma filosofia da libertação*. Em seu texto, na condição de filósofos europeus críticos, Dussel cita especialmente Feuerbach, Marx e Kierkegaard como críticos modernos da dialética hegeliana; cita, ainda, Levinas como crítico da ontologia heideggeriana. Mas pondera que “os primeiros são, todavia, modernos; o segundo é, todavia, europeu” (MFL, p. 176). Considera-os, todavia, como *parceiros* da filosofia latino-americana que propõe, na medida em que reconhece que “os únicos reais críticos ao pensar dominador europeu são os autênticos críticos europeus nomeados acima ou os movimentos históricos de libertação na América Latina, África ou Ásia” (MFL, p. 176). Dentre estes, Dussel notadamente destacará Marx como grande crítico da Modernidade e contribuinte de muitos dos princípios adotados na filosofia latino-americana. Veja-se, por exemplo, as quatro obras especialmente dedicadas a Marx, publicadas por nosso filósofo, entre 1985 e 1993, a saber: *A produção teórica de Marx*; *Por um Marx desconhecido*; *O último Marx* e *As metáforas teológicas de Marx*⁷⁵. Nenhum outro autor, dentre os críticos hegelianos apontados ou mesmo entre os críticos europeus em geral, teve tanto destaque na produção dusseliana.

Ao lado de Levinas, todavia, em obras posteriores, Dussel indicará ainda outros autores que parecem ganhar especial destaque na condição de contribuintes de sua filosofia. Destes, aparecem com maior frequência e influência Ricoeur e os representantes da chamada segunda geração da Escola de Frankfurt, em especial Apel. Suas contribuições para a composição do ideário dusseliano deram-se não apenas pela via tradicional da leitura e estudos procedidos pelo autor, mas também pela singular experiência dos *Diálogos Norte-Sul*,

⁷⁴ Em 2.2.

⁷⁵ Mostrarei no item 3.1, a seguir, que a leitura de Marx procedida por Dussel parte do campo religioso, como se pode perceber nos títulos das obras, mas rumam explicitamente para o campo da economia política como área de interesse central.

que representaram oportunidade efetiva de debate de princípios e teorias. Dussel dedicará a estas experiências ao menos duas obras, a saber: *Apel, Ricoeur e Rorty e a filosofia da libertação*, de 1993, que conta com as respostas de Apel e Ricoeur à argumentação dusseliana, o que nos mostra o efetivo interesse no diálogo como constituinte da filosofia latino-americana; e a *Ética da libertação ante o desafio de Apel, Taylor e Vattimo*, de 1998, com nova publicação das respostas de Ricoeur e Apel, incluindo ainda uma outra resposta inédita deste último autor. A importância deste diálogo é expressa pelo próprio Dussel: “Dialogar com este pensamento é uma experiência obrigatória, que deve ser empreendida com sentido criador” (ARR, p. 33).

Estes filósofos europeus, autênticos críticos da filosofia hegemônica e, portanto, parceiros singulares da filosofia latino-americana proposta, serão o tema deste terceiro capítulo, último em que proponho apresentar os fundamentos principais da filosofia dusseliana.

Duas ressalvas de caráter metodológico parecem agora oportunas. A primeira diz respeito ao tipo de abordagem que será feita. Diferindo da forma como apresentei o pensamento de Hegel e Heidegger, estritamente por intermédio da leitura dusseliana, mesclarei agora a leitura de Dussel com pequenas incursões nos pensamentos dos próprios autores. Esse procedimento se mostra adequado porque são autores tomados por Dussel em sua *alteridade*, o que significa dizer que não há significativo recorte metodológico procedido pelo próprio filósofo latino-americano nos estudos realizados, diferindo assim do procedimento de Dussel para com os dois autores hegemônicos anteriormente apresentados. Dito de outra forma, parece que o próprio método de leitura de Dussel difere, quando aborda os pensadores hegemônicos e os críticos. Seguirei, aqui, esta distinção procedimental.

A outra ressalva necessária vem lembrar que certamente são muitas e outras as influências que ajudam a fundamentar a filosofia dusseliana. Certamente poderão surgir argumentações a favor da exclusão de alguns destes autores como fundamentais e ou a inclusão de outros. Hermeneuticamente, entenderei como viáveis muitas destas hipotéticas argumentações. Entendo, todavia, que a seleção ora apresentada segue com desejada fidelidade os rumos mais recentes do autor, que parece buscar uma integração entre os

ambientes *macro e micropolíticos*⁷⁶ com vistas a uma política da libertação. Busca propor um sistema econômico político que não perca de seu horizonte a singularidade dos sujeitos, cada qual tomado a partir de seu *rostro* e de sua própria história. Trata-se da libertação em âmbito pedagógico e erótico (cf. FE3), com vistas à antifetichização do sistema político (cf. FE4).

De certo modo, este capítulo será complementado pelo seguinte, em que se abordará a apropriação e ressignificação de conceitos eurocêtricos procedidas por Dussel ou, ainda, que poderemos proceder nós a partir de inspiração dusseliana.

3.1. A filosofia política crítica europeia

Marx é certamente um dos mais significativos marcos na história da filosofia. Já apresentei⁷⁷ a leitura de uma Arendt não marxista, mas segundo a qual o filósofo comunista representa o fim de toda uma tradição milenar do pensamento político: “o fim sobreveio quando um filósofo repudiou a Filosofia para poder ‘realizá-la’ na política” (ARENDR, 2007, p. 44). Quero, agora, discordar parcialmente de Arendt, ainda que mantendo pontos importantes de sua tese.

Defendi em um artigo recente (2009, p. 14-21) que, embora não anotado por Arendt, Maquiavel procedera esta ruptura entre filosofia metafísica e realidade concreta séculos antes de Marx. Afirma-o, por exemplo, Sadek, referindo-se ao florentino, ao apontar que

de fato, sua preocupação em todas as suas obras é o Estado. Não o melhor Estado, aquele tantas vezes imaginado, mas que nunca existiu. Mas o Estado real, capaz de impor a ordem. Maquiavel rejeita a tradição idealista de Platão, Aristóteles e santo Tomás de Aquino e segue a trilha inaugurada pelos historiadores antigos, como Tácito, Políbio, Tucídides e Tito Lívio. Seu ponto de partida e de chegada é a realidade concreta. Daí a ênfase na *verità effettuale* – a verdade efetiva das coisas. Esta é sua regra metodológica: ver e examinar a realidade tal como ela é e não como se gostaria que ela fosse. (1995, p. 17).

Ou ainda:

⁷⁶ Termos utilizados por Dussel, com inspiração foucaultiana, em sua *Ética da libertação*, §336-339.

⁷⁷ Em 1.3.1.

A substituição do reino do *dever ser*, que marcara a filosofia anterior, pelo reino do *ser*, da realidade, leva Maquiavel a se perguntar: como fazer reinar a ordem, como instaurar um Estado estável? O problema central de sua análise política é descobrir como pode ser resolvido o inevitável ciclo de estabilidade e caos.

Ao formular e buscar resolver esta questão, Maquiavel provoca uma ruptura com o saber repetido pelos séculos. Trata-se de uma indagação radical e de uma nova articulação sobre o pensar e fazer política, que põe fim à ideia de uma ordem natural e eterna (SADEK, 1995, p. 17-18).

A ruptura procedida por Maquiavel, entre ética e política, que viria a marcar o desenvolvimento de ambas as áreas da filosofia ao longo de toda a Modernidade, leva-nos a compreender que este autor já havia, no âmbito da filosofia política, abandonado a metafísica que caracterizava a tradição. Desenvolvia, conforme Dussel, uma vertente reduzida, reducionista da política, “a política apenas como ação estratégica”:

A débil Florença – entre o império germânico, a república veneziana e o Estado pontifício (ao qual pertencia territorialmente) – devia usar as artimanhas de uma hábil política dos pactos, alianças, apoios medidos (que podiam mudar de mãos de um momento para outro), etc. A política como inteligência da sobrevivência, sem embargo, se distanciava muito da *gran política* (PL2, p. 26).

Ao lado de outras vertentes reducionistas da política, o modelo inaugurado por Maquiavel terá a mundaneidade do *ser* desvinculada de um horizonte ético – do *deveria ser* – como norteador. Uma política sem ética que será adequada, mais que isso, necessária ao desenvolvimento do sistema capitalista emergente, e marcará os séculos seguintes até os tempos atuais.

Segundo essa leitura, o grande feito de Marx não teria sido proceder à reviravolta entre metafísica e física ou entre abstração e concretude, como defendeu Arendt, pois tal já havia sido feito no âmbito político por Maquiavel. Sua realização notável talvez seja a percepção, um século antes das mais graves consequências históricas, dos desastres que seriam ocasionados por uma política aleijada da ética. Duas guerras mundiais, a ascensão do fascismo e do nazismo, sua forma germânica, bombas atômicas e guerra fria são alguns dos fatos históricos que vieram a comprovar a veracidade do alerta marxista⁷⁸.

⁷⁸ A estes grandes fatos históricos, como grave problema político, deve ser acrescida nota sobre a correção da leitura marxista acerca da crescente condição de opressão a que é submetida a classe proletária, tão mais oprimida quanto mais desenvolve-se o modo de produção capitalista.

Compreendendo a imensa complexidade do pensamento de Marx, bem como a relevância de suas contribuições à constituição do ideário dusseliano, procederei a seguir o destaque a alguns poucos aspectos, dentre os tantos relevantes, de sua crítica à economia política. Estes destaques terão menos a intenção de oferecer uma leitura sintética do conjunto do marxismo, mas principalmente demonstrar elementos apresentados por Marx para justificar como necessária a superação do presente modo de produção, como condição à religação entre ética e política – ou a fundação da política em um princípio ético de libertação, que parece ser a empreitada mais recentemente apontada por Dussel como imperiosa tarefa filosófica.

A exigência posta por Marx, de uma política que se funde na ética, de um modo de produção referenciado em princípios de justiça para condução da economia política, pode ser compreendida como a própria expressão da libertação factual, prático, almejada por Dussel, em seu sentido político. Conforme Marcella Stermieri, “a leitura dusseliana de Marx surge da vontade de fazer atual a teoria revolucionária marxista, sobretudo para aquela parte do mundo que vive explorada e oprimida no sistema capitalista universal” (2003, p. 150). A autora segue relatando a importância dada por Dussel às revoluções latino-americanas de inspiração marxista, citando o caso sandinista da Nicarágua e a Revolução Cubana. A estes, poderíamos acrescentar os mais recentes processos de governos populares na Venezuela e principalmente na Bolívia⁷⁹, entusiasticamente recebidos e analisados, ainda que sem perder a criticidade, por Dussel⁸⁰.

O interesse de Dussel pela obra marxista é resultado da compreensão das contribuições políticas ao processo de libertação que podem ali ser encontradas. Analisando a relação entre os dois autores, Antonio Rufino Vieira explicita que “Dussel representa um esforço para a construção de um pensamento original, centrado na opção ético-política de libertação do oprimido” (1999, p. 33), mas na construção deste pensamento original, absolutamente sem comprometer sua originalidade o autor latino-americano “se aproxima do pensamento

⁷⁹ Não entrarei no debate acerca do caráter propriamente socialista ou não dos processos políticos em curso nestes e em outros países latino-americanos na última década. Dou a questão por resolvida por compreender com Marx e Engels que “os comunistas podem resumir sua teoria nesta fórmula única: abolição da propriedade privada” (s/d, p. 32), o que notadamente não aconteceu, até este momento, nos países que levaram aos respectivos governos partidos e políticos de característica progressista e popular. Entendo, ainda, que o fato de não terem, até agora, perfil propriamente socialista não constitui demérito aos avanços ético-políticos percebidos em muitos casos.

⁸⁰ Sobre este assunto, ver a obra *20 teses sobre política*, de Dussel, especialmente teses 18 a 20.

marxiano com o objetivo de demonstrar que Marx tem muito ainda a nos ajudar para compreender a miséria real e histórica do povo latino-americano” (p. 33). Assim Vieira sintetiza a percepção originária de Dussel a respeito Marx:

A análise dusseliana de Marx tem por fim demonstrar que o pensamento de Marx é sobretudo ético; em outras palavras, a preocupação econômica e científica de Marx tem um único objetivo, a saber, o homem e sua libertação. Como o trabalho vivo é o ponto de partida e o ponto de chegada para Marx, ele tem um interesse pela questão ética em suas análises econômicas, pois o grau de exploração da *mais valia* tem um estatuto antropológico, ético e político (VIEIRA, 1999, p. 34-35).

A importância dada por Marx ao trabalho vivo, à dimensão material, em que se encontra a miséria e a opressão, constitui a abertura de sua filosofia que possibilita o contato e, em certa medida, sua incorporação à filosofia da libertação. Tal como Dussel, Marx faz filosofia a partir e para a materialidade, com o objetivo de *transformar o mundo*.

3.1.1. O que é sólido não se esfumaça

A recusa às explicações metafísicas, meramente discursivas, como justificadoras das injustiças constatadas sob perspectiva material é característica que parece transpassar toda a obra teórica de Marx. De acordo com Quartim de Moraes, há, de certa forma, continuidade e ruptura no pensamento de Marx, desde seus trabalhos de juventude até a chamada maturidade. Concordo com seu entendimento, segundo o qual

o caminho de Marx rumo à maturidade intelectual não foi retilíneo. Ele e seus amigos da esquerda hegeliana formaram-se filosoficamente ao influxo cumulativo, embora contraditório, de três recentes, próximas (já que em solo cultural alemão) e grandiosas revoluções filosóficas: o criticismo transcendental de Kant [...]; a refundação hegeliana da lógica como autodesenvolvimento do espírito absoluto; a crítica feuerbachiana da religião (QUARTIM DE MORAES, 2002, p. 23)

A relação com a materialidade, todavia, parece transpassar este movimento dialético, fluxo e refluxo, do amadurecimento marxista. Da mesma forma, a compreensão da violência como parte das estruturas sociais⁸¹.

Lembremos uma nota autobiográfica incluída por Marx no famoso prefácio a sua *Contribuição para uma crítica da economia política*, de 1859, em que o autor aponta a origem estritamente material das provocações que o levaram aos estudos da realidade concreta. Em outras palavras, a percepção das consequências materiais de uma política desvinculada da ética lhe colocou diante de situações às quais não se sentia apto a responder, mas também não entendia como possíveis de se ignorar:

O meu estudo universitário foi o da jurisprudência, o qual no entanto só prossegui como disciplina subordinada a par de filosofia e história. No ano de 1842-43, como redactor [do jornal] *Gazeta Renana*, **vi-me pela primeira vez, perplexo, perante a dificuldade de ter também de dizer alguma coisa sobre o que se designa por interesses materiais**. Os debates do *Landtag* Renano sobre roubo de lenha e parcelamento da propriedade fundiária, a polémica oficial que *Herr von Schaper*, então *Oberpräsident* da província renana, abriu com a *Gazeta Renana* sobre a situação dos camponeses do Mosela, por fim as discussões sobre livre-cambismo e tarifas alfandegárias proteccionistas deram-me os primeiros motivos para que me ocupasse com questões económicas (MARX, 1982 – grifo negrito meu)⁸².

A realidade material foi o que impeliu Marx a abandonar o abstracionismo próprio da filosofia tradicional, colocando-o frente à obrigação de escrever sobre injustiças nas relações trabalhistas e comerciais. Sentiu-se *perplexo* ao ter que fazê-lo, porque este não era o campo comum do filósofo. Na sequência do texto o autor ainda confessa que à época pouco conhecia “do socialismo e comunismo francês”: “confessei abertamente, numa controvérsia com o *Jornal Geral de Augsburger*, que os meus estudos até essa data não me permitiam arriscar eu próprio qualquer juízo sobre o conteúdo das orientações francesas” (MARX, 1982). Foi, portanto, a realidade material, e não algum tipo de abstracionismo filosófico, que conduziu Marx aos estudos comunistas.

A recusa à razão formal discursiva, reducionista da realidade, falaciosa por simplificar o mundo da vida aos limites estreitos de uma razão técnica e funcional (EL, p. 60), dá a Marx

⁸¹ Este entendimento é compartilhado por Arendt, que afirma haver ao menos três proposições-chave cruciais de Marx que lhe acompanham por toda a obra, a saber: “O trabalho criou o homem”; “A violência é a parteira de toda velha sociedade, prenhe de uma nova”; e a última tese sobre Feuerbach (ARENDR, 2007, p. 48).

⁸² Foi mantida a forma de linguagem utilizada na tradução da edição consultada. Efetuei apenas a tradução dos nomes dos periódicos, originalmente citados em alemão.

condições de construir sua obra de tal forma que ela possa ser fundamental à ética e à política dusselianas. Trata-se de uma filosofia que terá na concretude, na materialidade, seu ponto de partida e seu ponto destino, em um processo realmente dialético⁸³ e prático.

Talvez em função de sua própria formação e trajetória, Dussel notadamente supervaloriza o elemento religioso na obra de Marx, mas ainda assim afirma o gradual trânsito do metafísico para o material, encontrando-se, neste último campo, as principais contribuições do pensador comunista. Nesta visão, Marx “deixa a crítica da religião e se lança à crítica da economia” (MPL, p. 231). O resultado é o mesmo: a percepção da influência material como principal contribuição da teoria marxista. Sem prejuízo ao resultado, diferentemente de Dussel que se baseia em uma obra de juventude, *A questão judaica* (1843), para proceder a análise cuja conclusão acabo de citar, prefiro lidar com a problemática da forma como Marx virá a colocá-la a partir do *Manifesto* e das obras mais maduras. As construções racionais-discursivas, reducionistas e simplificadoras da realidade, abstratas por princípio, não mais seriam suficientes para explicar o inexplicável – as condições concretas de opressão a que homens e mulheres eram submetidos pelas políticas desprovidas de ética, norteadoras do modo de produção capitalista. Com efeito, Marx e Engels constataam que “tudo o que era sólido e estável se esfuma, tudo o que era sagrado é profanado, e os homens são obrigados finalmente a encarar com serenidade suas condições de existência e suas relações recíprocas” (s/d, p. 24). A inversão de valores e a queda dos fundamentos racionais-discursivos estabelecidos sobre bases fetichizadas, não respaldadas pelas relações concretas de produção, não mais se sustentariam. A gravidade da realidade existente, no âmbito da economia política, faria, para os autores, ultrapassar os limites falaciosos do discurso da classe dominante, possibilitando a irrupção do abstrato para a materialidade. Nada faria possível explicar que o sólido se esfumaça, pelo simples fato do sólido ser sólido. Trata-se, portanto, de se fazer uma filosofia do sólido, da realidade material, em oposição às filosofias de fumaça, hegemônicas eurocêntricas.

⁸³ Dussel nos lembra que há uma verdadeira dialética e uma falsa. À verdadeira, chama por analética ou ana-dialética (MFL, p. 182).

3.1.2. As injustiças como fundamento

O estudo crítico da economia política levou Marx à compreensão da natureza estrutural das injustiças percebidas no modo de produção capitalista. Embora outras injustiças também existissem em modos de produção anteriores⁸⁴, o modo capitalista permitiu, ou melhor, exigiu a acentuação da exploração de classe, elevando-a a níveis jamais antes experimentados. Ao contrário do que se poderia argumentar, Marx desvela o fato de tais injustiças serem estruturais, próprias ao sistema, e não casuais, circunstanciais, conjunturais e provisórias.

A compreensão da condição de injustiça como inerente ao sistema capitalista é explicitada por Dussel, por exemplo, em sua *Filosofia da libertação*:

No capitalismo, sem embargo, todo produto é produzido para cumprir primeiramente, não uma necessidade, mas para ser mediação do aumento de capital, da ganância: é mercadoria antes de ser produto a satisfazer alguma necessidade. A mercadoria, então, como mediação, nos remete ao sistema econômico como totalidade (FL, 170).

A noção do sistema econômico como totalidade implica no fechamento em torno de si mesmo, o que conduz à recusa a uma exterioridade – espaço da alteridade. Trata-se de algo como que o sistema tornando-se sujeito, responsável por ações, quiçá até consciente como gostaria Hegel, na medida em que todo o restante, incluso os seres humanos, tornam-se objetos de tal sujeito. O próprio Marx afirmará n’*O capital*, por diversas vezes, o capital como sujeito das ações, responsável pela condução da história, determinando a seu critério a vida das pessoas, objetivadas: “Na verdade, o valor torna-se aqui o agente de um processo em que, através do contínuo revezamento das formas dinheiro e mercadoria, modifica sua própria magnitude” (MARX, 1980, p. 173). Veja-se que, neste trecho, além de ser agente autônomo, o capital ganha características auto-poiéticas: ele faz-se a si mesmo, modifica-se. Trata-se, com efeito, de “capital personificado, dotado de vontade e consciência” (p. 172). Em contrapartida, o ser humano vira objeto, mercadoria: “O possuidor de dinheiro encontra no mercado essa mercadoria especial: é a capacidade de trabalho ou a força de trabalho” (MARX, 1980, p. 187). Essa inversão que tenta justificar compreendermos o capital como sujeito e o ser humano como mercadoria, não encontra respaldo na realidade sólida, mas apenas nos

⁸⁴ Uma análise dos modos de produção anteriores é procedida por Max nas *Formações econômicas pré-capitalistas*.

discursos abstratos, esfumaçados. E tal nebulosidade é necessária para justificar o injustificável: a produção de mais-valia e a sua condição prévia, a exploração de classe.

A pobreza e a vitimação em âmbito político são resultantes desta condição de exploração, necessária à manutenção do capitalismo. Cesar Barros nos lembra que a miséria e a marginalidade são partes estruturais do sistema:

O que se convencionou chamar exclusão social é parte inerente do modo de produção capitalista. O aparente paradoxo resolve-se definindo que tratamos como exclusão social (talvez um termo mais correto, embora seja também moeda corrente, seja marginalização) o conjunto representado pelo empobrecimento de parcelas consideráveis da humanidade, os milhões de seres humanos que padecem por causa da fome, da falta de abrigo, de doenças controláveis, dos efeitos das guerras, etc.

Na verdade, não se tratam de excluídos, mas de vítimas do capitalismo, são ‘incluídos’ no sistema, que sofrem numa intensidade maior as conseqüências deste modo de produção (BARROS, 2004, p. 50-51).

A coisificação do ser humano, necessária à mercantilização de sua força de trabalho, se faz por meio do enfeitiçamento, da fetichização de outras mercadorias, em especial da mercadoria dinheiro. Adverte Marx que “a mercadoria é misteriosa simplesmente por encobrir as características sociais do próprio trabalho dos homens” (MARX, 1980, p. 81). O mistério é parte imprescindível ao processo de exploração, é a própria cortina de fumaça que impede ao ser humano, sólido, ver o produto de seu trabalho, sólido, com a solidez que é própria a ambos. Como em um número de ilusionismo, em que o artista faz algo sólido transmutar-se de maneira improvável, o mistério se faz presente separando o ser humano, produtor da mercadoria, de seu produto, ocasionando a alienação ‘consentida’. Nada há de racional neste processo: “Uma relação social definida, estabelecida entre os homens, assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Para encontrar um símile, temos que recorrer à região nebulosa da crença. Aí, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria” (MARX, 1980, p. 81).

O uso de recursos ideológicos pela classe dominante é, conforme a tradição marxista, meio de perpetuação deste enfeitiçamento. Na medida em que as classes dominantes detêm o controle massivo dos aparelhos ideológicos, utilizam a eles para difusão daquela que chamamos por ideologia dominante. Muitas vezes não se tratará de uma difusão consciente de ideologias dominantes, como nos lembra, por exemplo, Althusser (1998, p. 67): a família como aparelho ideológico de estado não receberá qualquer tipo de formação específica com

vistas à propagação de uma ideologia burguesa. Ao contrário, formada segundo valores e tradições solidificadas pela burguesia, a família, mesmo proletária, irrefletidamente fará perpetuar os interesses de seus opressores. Neste mesmo sentido, Paulo Freire afirmava não ser raro que os oprimidos hospedassem em si os opressores⁸⁵. Como se pode esperar, a dimensão fetichizada da mercadoria, facilitadora da separação entre produtor e produto, será constantemente reforçada pela ideologia propagada, ocasionando por sua vez o fortalecimento da condição dominadora exercida pela classe dominante. Forma-se, assim, um ciclo vicioso ao proletariado e virtuoso sob perspectiva dos interesses e valores burgueses. Fica possibilitada, quase condicionada, a pacata submissão da classe explorada à condição de exploração.

Mas a dominação de classe, mesmo quando feita em âmbito ideológico, abstrato, tem como finalidade a materialidade econômica. Os discursos propagados pela classe dominante por meio dos aparelhos ideológicos visam à continuidade da exploração econômica, material, do produto resultante do trabalho proletário. Não é um discurso que objetiva dominar outro discurso, mantendo-se no nível da abstração metafísica. Tem como finalidade *teleológica* o factual controle econômico da sociedade material. Visa à acumulação crescente de capital pela burguesia.

A dominação exercida sobre o proletariado expressa-se, então, também de maneira material. Primeiro, como condição para tal, a *dupla liberdade* do trabalhador: ele deve sempre ser um trabalhador livre, não um escravo, pois o escravo não seria dono de sua própria força de trabalho, estando assim impossibilitado de negociá-la. Como a força de trabalho é *mercadoria* necessária à produção no modo capitalista, é preciso que esteja disponível no mercado. Por outro lado, para que o possuidor da força de trabalho se disponha a vendê-la – o que significa dizer, esteja disposto a vender-se diariamente, em cumprimento de seu contrato de trabalho firmado – é *mister* que ele também seja *livre* de qualquer posse ou propriedade de meios de produção. Se possuísse algo mais a vender, que não seu próprio esforço, venderia esse algo e da receita desta venda viveria. Para que se submeta a vender-se diariamente a si mesmo, a vender seu próprio esforço e tempo de vida – o que pode facilmente ser comparado a certa forma de *prostituição* –, o proletário precisa estar miseravelmente desprovido de qualquer outra coisa que possa negociar.

⁸⁵ Ver nota 35 deste trabalho.

O salário escasso, suficiente apenas para a própria subsistência e reprodução, é a forma econômica de controle sobre o proletariado. É pago porque é preciso que o proletário se mantenha vivo, visto ser ele o produtor dos produtos, o que lhe torna peça imprescindível ao processo produtivo. “Para manter-se precisa o indivíduo de certa soma de meios de subsistência [...]. A soma dos meios de subsistência deve ser, portanto, suficiente para mantê-lo no nível de vida normal do trabalhador. As próprias necessidades naturais de alimentação, roupa, aquecimento, habitação etc.” (MARX, 1980, p. 191).

É preciso, ainda, que o salário seja suficiente para que o indivíduo proletário constitua família e, principalmente, procrie, pois

o proprietário da força de trabalho é mortal [...]. As forças de trabalho retiradas do mercado por desgaste ou por morte têm que ser incessantemente substituídas pelo menos por um número igual de novas forças de trabalho. A soma dos meios de subsistência necessários à produção da força de trabalho inclui também os meios de subsistência dos substitutos dos trabalhadores, os seus filhos, de modo que se perpetue no mercado essa raça peculiar de possuidores de mercadorias (MARX, 1980, p. 192).

Por fim, o salário deverá ser também suficiente para o adestramento ou treinamento – capacitação – da força de trabalho: “a fim de modificar a natureza humana, de modo que alcance habilidade e destreza em determinada espécie de trabalho, e se torne força de trabalho desenvolvida e específica, é mister educação ou treino” (MARX, 1980, p. 192).

A manutenção dos salários baixos, suficientes apenas para a autossustentação, procriação e treinamento, é o elemento econômico que viabiliza o controle da burguesia sobre o proletariado. Uma vez que este salário jamais será suficiente para que o proletário adquira meios de produção, o que lhe permitiria ascender à condição de burguês ou mesmo pequeno-burguês, ele estará condenado a viver invariavelmente vendendo seu próprio esforço e seu tempo de vida. Assim como o estarão seus filhos, futuros proletários devidamente adestrados à forma opressiva de vida no modo de produção capitalista, e, devidamente, treinados para ser eficientes produtores.

Estes mesmos salários baixos são um dos meios para a geração de mais-valia, inexplicável sob perspectiva da pura materialidade: a classe que não participa do processo produtivo detém o capital que não gerou, enquanto os produtores recebem apenas o necessário à reprodução de sua condição de exploração. Uma classe explorada, consciente desta condição, não se submeteria a tal. Especialmente se se entende que toda a produção material

necessária à existência da sociedade é resultado do trabalho desta classe, expropriada. Eis a necessidade do fetichismo: só enfeitados os produtores de riqueza se contentariam com a miséria a que são submetidos.

Deve-se, por fim deste tópico, ter claro que a condição apresentada não é exceção à regra. É, sim, o fundamento da existência do capitalismo. Não há capitalismo sem a exploração de classes, visto que a exploração é o princípio fundante deste modo de produção. Por isso, no capitalismo, uma desejada rearticulação entre ética e política não é possível. Por isso, para Marx, a revolução é necessária.

3.1.3. A revolução como ordinária

A noção de *revolução em permanência*, caro objeto de disputa entre distintas frações marxistas – no Brasil, inclusive – foi circunstancialmente cunhada por Marx e Engels no final da *Mensagem da Direção Central à Liga dos Comunistas*, de 1850. Parece evidente o caráter circunstancial da expressão, que é tomada por muitos como uma regra de ouro a nortear as ações da militância política: o documento faz uma análise conjuntural particular de uma situação em especial, determinando que naquela ocasião – assim como em outras *similares* – à revolução burguesa deveria seguir-se outra, proletária. Não há nesta *Mensagem* posição diferente daquela divulgada anos antes no *Manifesto*. Nos territórios em que a burguesia não havia ainda ascendido ao poder, era necessário que o proletariado se aliasse taticamente a ela, batalhando pelo sucesso da revolução burguesa que seria caracterizado pela extinção completa dos modos praticados na produção feudal e pela efetiva implantação do capitalismo. “Durante esta fase, os proletários não combatem ainda seus próprios inimigos, mas os inimigos dos seus inimigos, isto é, os restos da monarquia absoluta, os proprietários territoriais, os burgueses não industriais, os pequenos burgueses” (MARX; ENGELS, s/d, p. 28).

A associação da circunstancialidade da *Mensagem* a outras análises circunstanciais produzidas pelos autores acerca de conjunturas diferentes⁸⁶ torna evidente que a condição de permanência do processo revolucionário se aplica apenas nas ocasiões em que a revolução burguesa esteja em curso, com a participação do proletariado. Nestes casos, o proletariado

⁸⁶ A exemplo, *A dominação britânica na Índia*, de Marx.

estará mobilizado pela transformação social e deverá permanecê-lo mesmo quando não for mais do interesse da classe que ascenda como dominante. Esta postura não se justificaria, por impossibilidade material, quando o proletariado não estivesse efetivamente mobilizado.

Oculto pelo inflamado debate acerca dos meios e táticas para a revolução socialista, está o caráter eminentemente revolucionário da burguesia. Com efeito,

a burguesia só pode existir com a condição de revolucionar incessantemente os instrumentos de produção, por conseguinte, as relações de produção e, com isso, todas as relações sociais [...]. Essa subversão contínua da produção, esse abalo constante de todo o sistema social, essa agitação permanente e essa falta de segurança distinguem a época burguesa de todas as precedentes. Dissolvem-se todas as relações sociais antigas e cristalizadas, com seu cortejo de concepções e de ideias secularmente veneradas; as relações que as substituem tornam-se antiquadas antes de se ossificar (MARX; ENGELS, s/d, p. 24).

O elemento revolucionário é característica própria da classe burguesa, o que significa dizer que não passa de falsa percepção aquilo que chamei no capítulo inicial deste trabalho por *síndrome do presente eterno*: o presente, capitalista, é um constante transformar-se, que impede qualquer tipo de permanência econômica ou valorativa. “Tudo o que era sólido e estável se esfuma, tudo o que era sagrado é profanado” (MARX; ENGELS, s/d, p. 24). A característica fetichizada das relações que balizam a vida do proletário – inclusive a venda de sua força de trabalho, como mercadoria – faz a materialidade perder validade em nome da abstração que não existiria sem a primeira. A adoção de valores-de-troca em lugar dos valores-de-uso⁸⁷ é apenas a forma mais evidente desta perda de bom senso nas relações econômicas. Os valores econômicos são constante e illogicamente revolucionados pela burguesia. Nesta classe, evidencia-se a permanência da revolução.

Como qualquer outro modo de produção, o próprio surgimento do capitalismo é fruto de uma revolução:

Vemos pois: os meios de produção e de troca, sobre cuja base se ergue a burguesia, foram gerados no seio da sociedade feudal. Em um certo grau do desenvolvimento desses meios de produção e de troca, as condições em que a sociedade feudal produzia e trocava, a organização feudal da agricultura e da manufatura, em suma, o regime feudal de propriedade, deixaram de corresponder às forças produtivas em pleno desenvolvimento. Entravavam a

⁸⁷ Ver o primeiro capítulo de *O capital*, de Marx.

produção em lugar de impulsioná-la. Transformaram-se em outras tantas cadeias que era preciso despedaçar; foram despedaçadas.

Em seu lugar, estabeleceu-se a livre concorrência, com uma organização social e política correspondente, com a supremacia econômica e política da classe burguesa (MARX; ENGELS, s/d, p. 25-26).

Estas e outras exaustivas análises históricas procedidas pelos autores levam, como é notório, à compreensão de que em todos os casos utiliza-se “o poder do Estado, a violência concentrada e organizada da sociedade, para ativar artificialmente o processo de transformação [...]. A violência é a parteira de toda velha sociedade que está prenhe de uma nova” (MARX, 1996, p. 370). A adoção desta última frase de Marx como chave interpretativa da história permitirá perceber o conjunto dos processos revolucionários como algo historicamente ordinário, normal – quase *natural*, por assim dizer. Afinal, “todas as relações de propriedade têm passado por modificações constantes em consequência das contínuas transformações das condições históricas. A Revolução Francesa, por exemplo, aboliu a propriedade feudal em proveito da propriedade burguesa” (MARX; ENGELS, s/d, p. 32), atendendo com isso as disposições necessárias à continuidade do desenvolvimento das forças produtivas. A transformação da realidade – ou a *libertação*, como interessa a Dussel – não é improvável: é ordinária.

Outro elemento, todavia, deve ser destacado da leitura marxista acerca do surgimento do capitalismo. O processo chamado de *acumulação originária* ou *acumulação primitiva*, detalhadamente descrito por Marx no famoso Capítulo XXIV d’*O capital*, é uma confirmação da tese dusseliana apresentada sob a designação de *paradigma mundial* de interpretação da Modernidade⁸⁸. Com efeito, é Marx a relatar que “os diferentes momentos da acumulação primitiva repartem-se então, mais ou menos em ordem cronológica, a saber pela Espanha, Portugal, Holanda, França e Inglaterra” (MARX, 1996, p. 370). Precisamente como anunciado por Dussel, os momentos *cronológicos* descritos por Marx situam a expropriação de riquezas que ocasionou a acumulação primitiva, protagonizada primeiro por Espanha e Portugal, representando a *primeira modernidade*, enquanto os momentos de domínio holandês, francês e inglês constituem a *segunda* etapa do período moderno.

Se Dussel defende que a descoberta acidental da América pelos europeus, desesperados por encontrar um rumo para o centro produtivo ou comercial do seu sistema

⁸⁸ Ver item 2.1.1 deste trabalho.

inter-regional, ocasionou a *vantagem comparativa* que lhes permitiu ascender ao posto central das relações internacionais, Marx o confirma:

A descoberta das terras do ouro e da prata, na América, o extermínio, a escravização e o enfurnamento da população nativa nas minas, o começo da conquista e pilhagem das Índias Orientais, a transformação da África em um cercado para a caça comercial às peles negras marcam a aurora da era de produção capitalista. Esses processos idílicos são momentos fundamentais da acumulação primitiva (MARX, 1996, p. 370).

Marx e Engels também percebem claramente que a chegada dos Europeus foi efeito e não motivo da ascensão da burguesia: “A grande indústria criou o mercado mundial preparado pela descoberta da América” (s/d, p. 23). A partir de então, a europeização do mundo, a *modernização* como única alternativa, tornou-se uma necessidade imperiosa à sustentação do sistema:

Impelida pela necessidade de mercados sempre novos, a burguesia invade todo o globo. Necessidade de estabelecer-se em toda parte, explorar em toda parte, criar vínculos em toda parte.

Pela exploração do mercado mundial a burguesia imprime um caráter cosmopolita à produção e ao consumo em todos os países. Para desespero dos reacionários, ela retirou à indústria sua base nacional. As velhas indústrias nacionais foram destruídas e continuam a sê-lo diariamente [...]. Em lugar das antigas necessidades, satisfeitas pelos produtos nacionais, nascem novas necessidades, que reclamam para sua satisfação os produtos das regiões mais longínquas e dos climas mais diversos. Em lugar do antigo isolamento de regiões e nações que se bastavam a si próprias, desenvolvem-se um intercâmbio universal, uma universal interdependência das nações. E isto se refere tanto à produção material como à produção intelectual.

[...] Do mesmo modo que subordinou o campo à cidade, os países bárbaros ou semibárbaros aos países civilizados, subordinou os povos camponeses aos povos burgueses, o Oriente ao Ocidente (MARX; ENGELS, s/d, p. 24-25).

A leitura de Marx e Engels, portanto, permitirá ao menos esta dupla conclusão de interesse dusseliano: por um lado a percepção de *ordinariedade* ou *normalidade* na característica revolucionária do desenvolvimento econômico-político na história. As transformações históricas são *normais*, regulares, nada havendo, portanto, de *improbabilidade* na expectativa de que voltem a ocorrer. É viável e necessária a transformação política, ainda que radical, que venha a permitir uma nova política liberta, fundada em princípios éticos, algo inédito ao menos desde o início da Modernidade. Por outro lado, interessa a percepção de que mesmo na leitura de um Marx, europeu crítico, a expropriação das riquezas latino-americanas foi o trampolim para constituição da superioridade europeia, a qual só veio se configurar neste

mesmo período moderno. Assim, apoiado em Marx, entendo que a transformação social pretendida por Dussel é possível, bem como entendo que a reversão das injustiças originárias do advento da Modernidade é condição indispensável à superação da opressão atual. Parte deste processo, como anunciou Dussel (EL, p. 66), é a libertação da filosofia, em relação aos seus estreitos horizontes eurocêtricos modernos.

3.2. A hermenêutica francesa

Em um sentido e por uma via amplamente distintos do marxismo, a filosofia francesa contemporânea, em especial a hermenêutica, constitui outra notável influência à filosofia dusseliana. Poder-se-ia mesmo afirmar que foi por meio da hermenêutica que Dussel chega à sua compreensão mais avançada de Marx, de modo que aquela seria anterior a este como componente do ideário do nosso autor. É o próprio filósofo a afirmar que efetuou rigorosa leitura e comentário, parágrafo a parágrafo, d'*O capital*, considerando, para tanto, como distintas as quatro ocasiões em que Marx se dedicou à redação da obra. Este procedimento lhe teria permitido uma leitura “hermenêutico-filosófica” da obra. Como resultado deste processo, afirma Dussel, “tínhamos pela primeira vez na história da filosofia, uma visão de conjunto de Marx. Agora se pode começar a re-interpretação hermenêutica de sua obra. Isto foi determinante para uma mudança na arquitetura categorial de nossa filosofia da libertação” (ARR, p. 146). Se, por um lado, parece ser mais significativa a influência de Marx sobre a filosofia latino-americana em estudo, não se pode negar que tal influência foi possibilitada por outra, de caráter metodológico, resultante do contato de nosso filósofo com a hermenêutica fenomenológica.

São muitos os estudiosos que destacam, dentre os hermeneutas, Levinas como aquele cuja contribuição mais se fez sentir por Dussel. É fato que conceitos fundamentais da filosofia dusseliana são emprestados (e transformados) de Levinas, a exemplo das noções de *alteridade* e *rostro*. Agudelo (2005, p. 10-27), a exemplo de outros estudiosos, explicita a forte marca heideggeriana presente nos textos de Dussel até o início dos anos 1970, citando destacadamente o primeiro volume de *Para uma ética da libertação*. Afirma, então, que foi a partir da leitura de Levinas que o filósofo latino-americano pôde superar os horizontes ontológicos que passariam, a seguir, a ser objeto de sua dura crítica. O mesmo afirma Diaz Nóvoa: “a leitura de Levinas o levará a romper, até certo ponto, com Heidegger” (2001, p.

92). Moreno Lax, por sua vez, se referirá ao hermeneuta como “pensador judeu tão influente em Dussel quanto o é Marx” (2007, p. 75).

Diferindo desta interpretação mais comum, entendo que a contribuição da hermenêutica fenomenológica francesa contemporânea à obra dusseliana deve ser compreendida em dois sentidos diversos, ambos já anunciados nos parágrafos anteriores. Por um lado, o notório empréstimo de conceitos-chave levinasianos, que serão fundamento à elaboração da obra própria de Dussel, especialmente até finais dos anos 1980. As contribuições desta natureza, aliadas à consideração acerca da influência de Levinas no rompimento de Dussel em relação ao pensamento de Heidegger, do qual era fiel e entusiasta estudioso, facilmente conduzem ao entendimento da importância singular de Levinas ao nosso filósofo.

A “re-interpretação hermenêutica” (ARR, 146), todavia, que Dussel afirma ter procedido face à obra de Marx foi, especialmente a partir da década de 1990, estendida irrestritamente a todos os autores sobre os quais nosso autor se debruçou. Este alargamento de horizontes interpretativos, possibilitado a partir de uma postura hermenêutica de inspiração ricoeuriana, parece ter dado tamanha densidade às suas obras sintéticas, seja pela leitura originalmente crítica dos muitos autores, seja pela audaciosa interpretação da história, já apresentada neste trabalho, que marcam sua *Ética* e sua *Política da libertação*⁸⁹. Talvez porque as marcas entranhadas ao longo da própria formação nos acompanhem, mais, nos integrem de forma indelével, as opções metodológicas de Dussel fazem revelar especialmente forte a influência ricoeuriana, inclusive porque foi determinante na leitura dos próprios Marx e Levinas dentre outros⁹⁰. Esta observação não deve conduzir, todavia, a uma equivocada compreensão de ser acrítica a leitura dusseliana de Ricoeur. Hermeneuticamente, o latino-americano procederá a duras críticas em um diálogo estabelecido com aquele que fora seu professor, visando a superar a fenomenologia hermenêutica rumo à filosofia de libertação (ARR, p. 135). Também não deve esta interpretação ser motivo de qualquer tipo de

⁸⁹ Abordei a temática da influência ricoeuriana sobre a leitura dusseliana da história no texto *Pueblo, historia y liberación* (2008).

⁹⁰ Esta percepção da superior importância de Ricoeur na constituição do ideário dusseliano não é, provavelmente, acompanhada pelo próprio Dussel. Na *Autopercepção intelectual de um processo histórico*, o autor afirma os limites de Heidegger e Ricoeur em oposição às contribuições de Levinas: “Heidegger não consegue superar o horizonte do ‘mundo’, ainda que o tente; Ricoeur permanece moderno, sob o império do *soi-même* como origem. Levinas nos permitiu situar ao *Autrui* como origem radical da afirmação da ‘compreensão do ser’ ou do *si-mesmo*” (AI, p. 20).

desconsideração acerca da importância de Levinas para o pensamento de Dussel. Falarei dela logo adiante. Mas pelos motivos expostos iniciarei essa incursão na *hermenêutica francesa* por Paul Ricoeur.

3.2.1. O estatuto da subjetividade e o direito à interpretação

A questão do sujeito, o estatuto da subjetividade é elemento de presença constante na hermenêutica ricoeuriana. O próprio estabelecimento de um processo hermenêutico, tal como procedido por Ricoeur, implica necessariamente na alteração qualitativa do estatuto do sujeito, seja por colocá-lo na condição e autor – mesmo quando leitor – das obras do mundo, seja por reconhecer a transformação deste sujeito a cada contato com cada uma das obras, em um processo formativo de si⁹¹. Deve-se ter presente, para o correto entendimento desta afirmação, a amplidão dada pelo hermeneuta ao conceito *obra*.

A obra é uma das possibilidades, a mais interessante, de realização de um discurso o qual pode ser “definido como acontecimento da linguagem, assumindo, à partida, as características fundamentais atribuídas por Saussure ao ato da fala”. Este discurso, porém “não é apenas um acontecimento, mas é fundamentalmente sentido”, o que possibilita a comunicação e a criação cultural, uma vez que venha a existir uma “relação de reciprocidade entre a comunicação e a expressão discursiva de uma significação” (CORREIA, 1999: 447-9). Dito de outra forma, pelo próprio Ricoeur, “se todo discurso é efetuado como acontecimento, todo discurso é compreendido como significação” (1986, p. 112).

Percebe-se que o conceito de discurso não pode aqui ser compreendido apenas a partir de elementos estruturais, ainda que estes não sejam descartados pelo autor. Outras características, mais ligadas ao *mundo da vida* lhes são fundamentais, dentre as quais as apresentadas por Ricoeur em *Do texto à ação* (p. 111-112): (1) sua temporalidade, sua localização na história, sua realização no presente; (2) o fato de remeter sempre a um locutor, seu protagonista, um sujeito; (3) o fato de, necessariamente, referir-se ao mundo, ainda que de maneira indireta ou ficcional; e (4) sua constituição como meio para troca de experiências e

⁹¹ Trabalhei esta questão da formação hermenêutica do sujeito, de forma mais demorada, em minha dissertação de mestrado intitulada *Autoria do mundo: a educação mediada do sujeito autônomo*, defendida em 2004, junto ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Metodista de São Paulo.

de *sentidos do mundo*. É assim, de maneira muito *viva*, mesmo carregando em si os elementos estruturais – ao lado de outros –, que deve ser compreendido, no contexto da filosofia hermenêutica ricoeuriana, o discurso em geral e, inclusive, sua manifestação sob forma de obra.

A obra como manifestação do discurso tem especial importância por ser, na concepção ricoeuriana, o elemento mediador na formação do sujeito. São apenas três os requisitos para que um discurso possa ser considerado uma obra, o que garante a esta um sentido especialmente amplo, acessível, *vulgar*:

Uma obra é uma sequência maior que uma frase e que suscita um novo problema de compreensão relativo à totalidade finita e fechada que a obra, como tal, constitui. Em segundo lugar, a obra é submetida a uma condição que se aplica à própria composição e que faz deste discurso uma narração, ou um poema, ou um ensaio, etc.; é esta codificação que é conhecida como gênero literário [...]. Por fim, uma obra recebe uma configuração única que a liga com um indivíduo e que se chama de estilo (RICOEUR, 1986, p. 115).

Basta, portanto, o cumprimento a estes três requisitos para que o *discurso* ascenda ao status de *obra*. E com mais força que o simples discurso, a obra, por seu status, é diretamente identificada como produto do trabalho humano, chamando, assim, por um autor. Essa necessidade da autoria levará Ricoeur a manifestar, ao longo de todo o seu *O si mesmo como um outro* a pergunta *Quem?*. Trata-se de trazer ao centro da discussão a figura do sujeito como protagonista, responsável pela ação. O fato de o discurso passar a aparecer como obra faz transformar-se o sujeito em autor, como *artesão* em constante produção de obras que se farão presentes no mundo. “De fato, a noção de autor, que vem qualificar, aqui, a de sujeito falante, aparece como o correlato da individualidade da obra” (RICOEUR, 1986, p. 117).

A questão da autoria, o estatuto do sujeito como autor, indica o primeiro movimento de uma heterônoma-autonomia ou uma autonomia que considere como pressuposto deste sujeito autônomo os constructos de outrem, que lhes são individualmente alheios, mas socialmente próprios. O sujeito, autônomo, é autor, e

autor diz mais que locutor; é o artesão da linguagem. Mas, ao mesmo tempo, a categoria do autor é uma categoria da interpretação, no sentido de que ela é contemporânea da significação da obra como um todo [...]. O homem individua-se quando produz obras individuais. A assinatura é a marca desta relação (RICOEUR, 1986, p. 117).

De certa forma, o autor objetiva-se em sua obra, constituída artesanalmente. E objetivada, esta obra *distancia-se* de seu autor, ganhando uma autonomia própria. “Daí resulta que a interpretação é a réplica deste distanciamento fundante que constitui a objetivação do homem em suas obras de discurso, comparáveis à sua objetivação nos produtos do seu trabalho e da sua arte” (RICOEUR, 1986, p. 118). A interpretação da obra como interpretação da objetivação de outrem será a tarefa da hermenêutica ricoeuriana.

3.2.1.1. *O texto como outro-objetivado a interpretar(-se)*

O discurso ascendido ao status de obra ganhará nova especial qualificação quando manifesto de maneira fixa, quando ele se fixa no mundo e permanece independente do autor que a criou. Se é verdade que são várias as formas de fixação de uma obra, como por meio da composição de músicas ou adoção sistemática de máximas pessoais, também será compreensível a opção de Ricoeur de abordar por meio do texto escrito esta qualidade fixada de obras: com efeito, as mais diversas formas de fixação das obras podem ser traduzidas na escrita, e, na grande maioria das vezes, de alguma forma, o são⁹². O texto, então, tomado como expressão fixada da obra, carrega em si seu autor, de quem é auto-objetivação.

Mas a fixação só é possível à obra, expressão objetivada do autor, e não ao autor em si. Gera-se, assim, um descompasso temporal entre o sujeito e sua obra, entre o autor em si e sua expressão objetivada. A obra passa a permanecer com total independência em relação ao autor que a criou, exigindo do leitor que a tomar em mãos a ação interpretativa. É Ricoeur a explicar que “o livro separa em até duas vertentes o ato de escrever e o ato de ler, os quais não se comunicam; o leitor está ausente da escrita; o escritor está ausente da leitura. O texto produz, assim, dupla ocultação do leitor e do escritor” (1986, p. 143). Uma vez que inexiste a proximidade que seria própria aos dois interlocutores de um diálogo face-a-face, o ato de interpretar a obra, objetivação do autor, é condição imposta ao leitor: “o texto deve poder, tanto do ponto de vista sociológico como psicológico, descontextualizar-se de maneira a se deixar recontextualizar em um contexto novo: é precisamente o que faz o ato de ler” (RICOEUR, 1986, p. 119).

⁹² Talvez as únicas (e importantes) exceções sejam as tradições mantidas em comunidades das quais não participa a escrita. Seria instigante a ressignificação da hermenêutica ricoeuriana, tomando como referência tais comunidades que se mantêm estritamente por tradição oral.

Outra característica da obra escrita é o fato de ser, necessariamente, uma expressão do *ethos* de seu tempo. Considerando que “o escrito conserva o discurso e faz dele um arquivo disponível para a memória individual e coletiva” (RICOEUR, 1986, p. 143), ele fará permanecer aspectos do *ethos* de sua sociedade, tal como incorporados e expressos pelo autor ao objetivar-se no texto.

Por ser objetivação do autor e não o autor em si, o texto escrito, distante do seu criador, ganha a própria autonomia. Ele não pertence mais ao mundo do autor, justamente por ter sido materializado. Também não pertence ao mundo do leitor, salvo no exato instante em que o leitor o toma em leitura. Ainda assim, seria necessário considerar que o texto jamais pertencerá ao mundo de um único leitor, dado que ele haverá de ser recontextualizado tantas vezes quantas for lido. Com essas considerações, a partir de Ricoeur, entendemos que há um mundo próprio, o *mundo do texto*.

Se é verdade que o autor foi autônomo ao redigir sua obra, caracterizando-se assim um primeiro nível de autonomia na relação hermenêutica, a fixação da obra abre espaço para essa segunda autonomia, a que Ricoeur se referirá como a “libertação do texto” (1986, p. 143) em relação ao seu autor. Agora, a obra é que se torna autônoma em relação à intenção ou ao desejo do seu criador, chamando por novas e distintas interpretações – que podem ser feitas, indistintamente, pelo próprio autor, agora na condição de leitor, como por outros tantos quantos forem seus leitores. Coloca-se como um convite à alteridade.

3.2.1.2. *O intérprete e a construção de si*

Por ser mediação entre autor e leitor, que não estão mais, como visto, na relação face-a-face própria de um diálogo, o texto relaciona-se com ambos. A relação autor-texto foi sinteticamente expressa nos parágrafos anteriores, restando agora tratar da segunda relação, qual seja, texto-leitor. É o fato de o texto ser manifestação objetiva do próprio autor o que garante a possibilidade de sua reinterpretação e recontextualização pelo leitor. A obra escrita, bem como “todo discurso está, assim, em algum grau, ligado ao mundo” (RICOEUR, 1986, p. 144). O leitor, por sua vez, desamparado pela ausência do autor para lhe proferir o discurso ou lhe explicar o sentido das expressões, tem na interpretação a única possibilidade de acesso ao

texto. Ele passa deste modo, da passiva condição de ouvinte para a postura ativa de intérprete. Para chegar ao mundo do texto, deverá ser autor de sua própria interpretação.

Interpretar é explicitar o modo de ser-no-mundo exposto *diante* do texto [...]. O que se deve interpretar de fato num texto é uma *proposta de mundo*, de um mundo que eu possa habitar e nele projetar minhas possibilidades mais próprias. É isso a que eu chamo de mundo do texto, o mundo próprio a *este texto único* (RICOEUR, 1986, p. 122).

Diante do texto autônomo, o intérprete precisa autonomamente recontextualizá-lo para que ele volte a ter sentido no *mundo da vida*. O intérprete se *apropriará* do texto, com toda a força contida na noção de apropriação: “aquilo de que, finalmente, eu me aproprio é uma proposta do mundo: esta proposta não está atrás do texto, como estaria uma intenção encoberta, mas *diante* do texto como aquilo que a obra desenvolve, descobre e revela” (RICOEUR, 1986, p. 124).

Apropriando-se das obras é que o sujeito constitui-se como tal. Fica assim explícito o objetivo ricoeuriano de apresentar uma forma distinta de compreensão do sujeito. Embora o filósofo se reconheça como parte da tradição reflexiva da filosofia, que tem em Descartes um de seus principais expoentes, dedica-se a *enxertar* o cogito tal como proposto por este, dando-lhe maior consistência e sustentação. Recusa, assim, o cogito exaltado por Descartes da mesma maneira que recusa o cogito destruído por Nietzsche⁹³. Recusa-os, incorporando a ambos, em uma linha que se se insere mais na tradição cartesiana, carrega em si evidentes traços e posturas de inspiração nietzscheana. Frente à *via curta* do cogito cartesiano, imediatamente dado pelo simples pensar, e recusando o despedaçamento do cogito que identifica em Nietzsche, Ricoeur propõe um sujeito que se forma a si mesmo na medida em que vai formando aos outros, seja na condição de intérprete das obras seja como autor de tais interpretações, que por sua vez poderão facilmente constituir novas obras a serem interpretadas continuamente por si mesmo e por outros. O sujeito não é, salvo como constante *vir-a-ser, sendo*. Forma-se como um si distinto daquilo que era a cada nova interpretação e a cada nova autoria – o que pode significar o mesmo.

A partir daí, compreender será *compreender-se frente ao texto*. Não impor ao texto a sua própria capacidade, finita, de compreender, mas expor-se frente ao texto e receber dele um si mais amplo que seria a proposta da existência,

⁹³ Ambas as posições são analisadas em *O si-mesmo como um outro*, destacadamente no *Prefácio: A questão da ipseidade* (RICOEUR, 1990).

respondendo da maneira mais apropriada à proposta do mundo (RICOEUR, 1986, p. 124).

O sujeito passa a ser compreendido como algo em permanente movimento, que carrega em si tanto a constância quanto a inconstância, uma vez que não se sabe diante de quais obras, formativas de si mesmo, estará no futuro próximo ou distante. Plenamente aberto, este mesmo sujeito é o completamente responsável pela autoria das obras do mundo, o que significa dizer, pela própria autoria do mundo, bem como é responsável pela necessária interpretação que pode dar sentido ao mundo, sendo, também desta forma, autor da interpretação e de sua própria construção subjetiva.

A autoridade do sujeito e sua permanente abertura parecem ser os dois elementos que acompanharão Dussel em toda sua produção filosófica, especialmente nas obras mais recentes e de caráter sintético, em que nosso autor parece fazer ousado uso do direito à autonomia anunciado por Ricoeur. Tomar a própria história como obra a ser interpretada, segundo uma filosofia latino-americana, é algo presente de maneira muito explícita e sistemática em suas obras, pelo menos, desde a publicação de *1492: o encobrimento do outro*, passando pela *História da filosofia e filosofia da libertação* e tendo, talvez, como pontos altos a introdução à *Ética da libertação* e todo o primeiro volume da *Política da libertação: história mundial e crítica*. Interpretar a história tornou-se tarefa imperativa para a constituição de sua filosofia, seja porque, estando diante da história, como obra, o que se pode fazer é interpretá-la; seja porque faltavam interpretações autônomas e condizentes com o contexto latino-americano, as quais poderiam fomentar uma filosofia própria. Neste sentido, Dussel parece ultrapassar Ricoeur em sua própria hermenêutica, a exemplo do que o francês propunha em relação ao cogito cartesiano. Voltarei mais adiante a uma breve discussão acerca do status desta relação entre Dussel e Ricoeur.

3.2.2. A alteridade: superação da ontologia fundamental

Em sua *Autopercepção intelectual de um processo histórico*, publicada na edição de setembro-outubro de 1998 da *Revista Anthropos*, Dussel relata seu *encantamento* por Heidegger no final da década de 1960. Período de efervescência política na América Latina em geral e na Argentina em particular, onde vivia à época. As ditaduras militares com influência estadunidense vigiam em partes consideráveis do continente, em alguns casos –

como no argentino – enfrentando crescente resistência popular. Dussel nos relata que o estado de exceção vivido fazia com que “os estudantes exigissem dos seus professores maior clareza política” (AI, p. 20). No contexto da filosofia latino-americana, surgia, neste mesmo período, uma obra que viria a se constituir como marco histórico: o peruano Augusto Salazar Bondy publicava o célebre livro *Existe uma filosofia em nossa América?*⁹⁴, denunciando e criticando o caráter copista, acrítico, pouco original do pensamento aqui praticado. O tom de sua crítica não era destrutivo, mas, antes, apontava a necessidade de alterar esta situação para que houvesse na América Latina uma filosofia efetiva.

Com efeito, Salazar Bondy apresenta cinco características *fáticas* e três *negativas* do pensamento filosófico latino-americano. As constatações fáticas envolvem: (1) um processo de desenvolvimento histórico semelhante no conjunto dos países do continente; (2) a forte influência exercida por filosofias nacionais europeias nos diversos países latino-americanos; (3) um certo paralelismo no desenvolvimento do pensamento filosófico latino-americano, que caminha *pari passu* com o desenvolvimento filosófico europeu, acompanhando, inclusive, suas mudanças tendenciais; (4) a constante relação da filosofia com certas áreas do desenvolvimento cultural local; e (5) o estabelecimento da conquista pelos europeus como *marco zero* da filosofia latino-americana, uma vez que se dizimou completamente o pensamento ameríndio anterior. Como características negativas, além destas factuais, Salazar Bondy enumera: (1) o caráter imitativo do pensamento latino-americano, cuja filosofia se faz por adoção das correntes estrangeiras de pensamento; (2) uma exagerada pré-disposição a aceitar os pensamentos estrangeiros, expressão de uma postura filosófica acrítica que beira à incondicionalidade; e (3) a inexistência de uma reflexão acerca de metodologias adequadas, o que, por sua vez, conduz à mesma aceitação acrítica de ideologias e teorias. Conforme Regina, “Salazar Bondy sustenta que as deficiências prevalecem sobre as conquistas da inquietude filosófica” (2000, p. 10), conduzindo à constatação de uma dupla inautenticidade: da filosofia e do próprio ser latino-americano, desprovido de uma teoria – uma antropologia filosófica – que lhe situe na realidade:

O problema de nossa filosofia é a inautenticidade. A inautenticidade se enraíza em nossa condição histórica de países subdesenvolvidos e dominados. A superação da filosofia está, assim, intimamente ligada à superação do subdesenvolvimento e da dominação, de tal maneira que se

⁹⁴ Embora Dussel indique que a obra surgia em 1969 (AI, p. 20), a primeira edição da obra de Salazar Bondy foi publicada em 1968 pela Siglo XXI Editores, do México.

pode haver uma filosofia autêntica, ela há de ser fruto desta mudança histórica transcendental. Mas não é preciso esperar tal mudança; não há porque ser apenas um pensamento que sanciona e coroa os fatos consumados. Pode-se ganhar sua autenticidade como parte do movimento de superação de nossa negatividade histórica, assumindo-a e esforçando-se por eliminar suas raízes (SALAZAR BONDY, 1988, p. 89)⁹⁵.

O tom libertador da filosofia de Salazar Bondy, que aparece nesta citação, assim como em muitas outras passagens de seu livro, a convocar os filósofos da América Latina para a produção intelectual que venha permitir a ruptura com as raízes coloniais, parece não ter sido suficiente para provocar em Dussel a assunção de uma postura filosófica autêntica. Ainda em sua *Autopercepção*, informa que já contatara a obra de Salazar Bondy, bem como a “teoria da dependência’ [...] mostrando a assimetria econômica Centro-Periferia, a dominação do Norte que condicionava o subdesenvolvimento do Sul” (AI, p. 20). Mas ele continuava a ministrar “um curso de *Ética ontológica*, na linha heideggeriana (do ‘último Heidegger’)” (AI, p. 20). Fazia justamente aquela filosofia que Salazar Bondy chamava por inautêntica, acrítica.

Foi a *descoberta* da obra de Levinas que veio impulsionar Dussel no sentido de abandonar a filosofia eurocêntrica de orientação heideggeriana. O autor relata com precisão o momento de sua trajetória intelectual em que esta virada ocorreu:

quando, em um grupo de filósofos descobrimos a obra de Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l’Extériorité*. Minha ética ontológica se transformou em *Para uma ética da libertação latino-americana*; a mudança se situa exatamente entre o capítulo 2 e o 3. Nos dois primeiros capítulos vinha expondo uma ética ontológica (inspirada em Heidegger, Aristóteles, etc.), a ‘via curta’ de Ricoeur. O capítulo 3 se intitula: ‘A exterioridade metafísica do Outro’”(AI, p. 20).

O título deste *capítulo da virada* revela em seus três conceitos a forte influência levinasiana. Por meio da filosofia do pensador judeu, que viria a ser superada futuramente, Dussel ultrapassou os horizontes heideggerianos aos quais estava submetido. Foi o momento do seu *próprio libertar-se filosófico*⁹⁶.

⁹⁵ A posição de Salazar Bondy será duramente contestada por Leopoldo Zea, em sua obra *La filosofía americana como filosofía sin más*, de 1969, em que afirma existir filosofia autêntica em nosso continente tanto quanto em qualquer outro. Constituiu-se desta forma aquela que viria a ser a mais célebre controversa da fase inicial da filosofia latino-americana. Uma síntese deste debate é apresentada por Jesus Eurico Regina, em seu artigo *Filosofia latinoamericana* (2000). Voltarei a ambos os autores – Salazar Bondy e Zea – especialmente ao segundo, na parte final deste trabalho.

⁹⁶ Em referência ao item *Libertação da filosofia*, que encerra a Introdução da *Ética da libertação*.

3.2.2.1. Caminhos análogos

O processo de paixão, encantamento e libertação em relação a Heidegger, pelo qual Dussel passava no final dos anos 1960, encontra um correlato análogo na trajetória intelectual de Levinas. O autor judeu manteve, até o final de sua vida, o respeito e admiração por Heidegger, em especial por *Ser e tempo*, mesmo considerando os “compromissos políticos” deste: “se bem que nunca me tenha esquecido destes compromissos, e que Heidegger nunca, na minha opinião, se tenha desculpado da sua participação no nacional-socialismo” (LEVINAS, 2000, p. 33). O fato de Heidegger ter participado ativamente do fascismo em sua forma alemã, o nazismo, e de Levinas ter sofrido, como judeu, com este regime, não foi suficiente para que este renegasse o primeiro e sua obra, o que mostra a força desta admiração.

O conjunto de dez entrevistas concedidas por Levinas a Philippe Nemo, já em 1981, publicadas em *Ética e infinito*, teve a definição dos temas formulada pelo próprio autor (p. 9) e tem a segunda entrevista exclusivamente dedicada a Heidegger. É lá que Levinas afirma: “Descobri *Sein und Zeit*, [...] muito cedo tive grande admiração por este livro. É um dos mais belos livros da história da filosofia” (p. 29). Tal como Dussel⁹⁷, ele reconhece na obra de Heidegger uma autoridade ímpar na instituição da filosofia contemporânea. Em seu entendimento, Heidegger teria dado novo estatuto ao ser:

Habitualmente, fala-se da palavra ser como se fosse um substantivo, embora seja, por excelência, um verbo. Em francês diz-se ‘*l'être*’ (o ser) ou ‘*un être*’ (um ser). Com Heidegger, na palavra ser revelou-se sua ‘versatilidade’, o que nele é acontecimento, o ‘passar-se’ do ser. Como se as coisas e tudo o que existe se ‘ocupassem em estar a ser’, ‘fizessem uma profissão de ser’. (LEVINAS, 2000, p. 30).

Esta ressignificação do *ser* tem especial importância se considerarmos que, para Levinas, a ontologia “é precisamente a compreensão do verbo ser” (p. 30).

Os elogios que seguem à obra heideggeriana mostram uma quase devoção. Primeiro, vemos que em “*Sein und Zeit*, assistimos a um exercício soberano da fenomenologia. Este exercício é extremamente brilhante e convincente” (p. 30). Depois, que todo o movimento existencialista, forte marca do século XX, é desdobramento de Heidegger: “O que se chamou

⁹⁷ Ver o *Método para uma filosofia da libertação*, parágrafo 21.

o existencialismo foi, certamente, determinado pelo *Sein und Zeit* [...]; a análise da existência feita no livro marcou e determinou as análises ulteriormente chamadas ‘existencialistas’” (p. 30-31). Já no ápice da entrevista, Levinas declara:

Sein und Zeit permaneceu o próprio modelo da ontologia. As noções heideggerianas da finitude, do estar-aí, do ser-para-a-morte, etc., permanecem fundamentais. **Mesmo se nos libertamos dos rigores sistemáticos deste pensamento, fica-se marcado pelo próprio estilo** das análises de *Sein und Zeit*, pelos ‘**pontos cardeais**’ a que se refere a ‘analítica existencial’ (p. 33 – grifos meus).

Por fim, Levinas sentencia a leitura de Heidegger como condição obrigatória à prática da filosofia contemporânea: “Um homem que, no século XX, começa a filosofar não pode deixar de ter atravessado a filosofia de Heidegger, mesmo que para dela sair”, pois “filosofar sem ter lido Heidegger implicaria uma dose de ‘ingenuidade’” (p. 34).

Nota-se, nestes trechos, a força do encantamento exercido por Heidegger sobre Levinas. Análogo ao ocorrido com Dussel. A libertação de Levinas, o fato de ter *sai*do da filosofia heideggeriana, era caminho a ser trilhado por Dussel. E esta superação se dá por meio da alteridade.

3.2.2.2. Alteridade como superação

Ainda em sua *Autopercepção*, Dussel explica porque foi Levinas quem lhe impulsionou a superar o heideggerianismo:

Por que Levinas? Porque a *experiência originária* da Filosofia da Libertação consiste em descobrir o ‘feito’ massivo da dominação, de constituir-se uma subjetividade como ‘senhor’ de outra subjetividade [...]. Esta ‘experiência originária’ – vivida por todo latino-americano ainda nas aulas universitárias europeias de filosofia – ficava melhor indicada na categoria de *Autrui* (outra pessoa como Outro) (AI, p. 20).

Esta concepção, de Outro, será o caminho seguido por Levinas para a superação de Heidegger. Terá, então, para Dussel, dupla validade: permitirá ao próprio Dussel a superação do encantamento heideggeriano, além de constituir-se como elemento que melhor expressa a intenção de trilhar caminhos não-europeus, caminhos *outros*, próprios à filosofia latino-americana que Salazar Bondy poderia chamar de autêntica.

Levinas demonstra de maneira esquemática a sua ruptura com Heidegger em um texto publicado no início de 1951, posteriormente editado na abertura da coletânea *Entre nós*. Trata-se da indagação *A ontologia é fundamental?*, em referência direta ao pensamento heideggeriano de *Ser e tempo*, já exaltado pelo autor.

Partindo da demonstração do modelo heideggeriano de interpretação da ontologia, Levinas aponta que “a compreensão do ser não supõe apenas uma atitude teórica, mas todo o comportamento humano. O homem inteiro é ontologia” (2004, p. 22). Entendido o ser como *Dasein*, como lugar onde acontece o mundo, “compreender o ser é existir. Pensar não é mais contemplar, mas engajar-se, estar englobado no que se pensa, estar embarcado – acontecimento dramático do ser-no-mundo” (p. 23), o que leva à compreensão de que a existência do ser repousa em sua própria condição de inteligibilidade – ser é compreender:

Nós existimos num circuito de inteligência com o real – a inteligência é o próprio acontecimento que a existência articula. Toda incompreensão não é senão um modo deficiente de compreensão. Sendo assim, a análise da existência e do que se chama sua *ecceidade* (Da) nada mais é que a descrição da essência da verdade, da condição da própria inteligibilidade do ser (LEVINAS, 2004, p. 25).

Levinas vai construindo a articulação de seu texto de modo a conduzir o leitor pelo caminho heideggeriano, até chegar à conclusão que, para Heidegger, seria derradeira – o ser como compreensão: “Aliás, como a *relação* com o *ente* poderá ser, de início, outra coisa que sua *compreensão*?” (LEVINAS, 2004, p. 26). E, neste momento de sua argumentação, apresenta a ruptura:

Salvo para outrem. Nossa relação com ele consiste certamente em querer compreendê-lo, mas esta relação **excede a compreensão**. Não só porque o conhecimento de outrem exige, além da curiosidade, também simpatia ou amor, maneiras de ser distintas da contemplação impassível. Mas também porque na nossa relação com outrem este não nos afeta a partir de um conceito. Ele é ente e conta como tal. (LEVINAS, 2004, p. 26 – grifo meu).

A partir de então, segue a demonstração de que o nível da compreensão, do conceito, não é suficiente para abarcar o ente quando este é a manifestação de outro. Sem recusar a compreensão, Levinas conduz seu leitor à percepção de que a compreensão de outrem – o absolutamente Outro – não é anterior à sua invocação como interlocutor; de fato, se sua presença não fosse efetiva, se sua condição de ser interlocutor não estivesse posta, a compreensão de sua manifestação como diversa de um objeto inanimado seria impossível. É o

que afirma o próprio autor: “Aquele a quem se fala é, previamente, compreendido no seu ser? De forma alguma. Outrem não é primeiro objeto de compreensão e, depois, interlocutor. As duas relações confundem-se. Dito de outra forma, da compreensão de outrem é inseparável sua invocação” (p. 27).

Desta forma, demonstrando que “a relação com outrem, portanto, não é ontologia”, pois pressupõe um “vínculo com outrem que não se reduz à representação de outrem, mas à sua invocação” (p. 29), Levinas apresenta os limites da proposta ontológica heideggeriana justamente na incapacidade de perceber a invocação de outrem antes de sua compreensão, que seria própria do ser. Trata-se da im-posição de um outro ser, rompendo com o *império de soi-même* (AI, p. 20). Abre-se a possibilidade do infinito na alteridade, espaço que será ocupado e potencializado pela filosofia dusseliana.

3.3. A ética do discurso e os diálogos norte-sul

A série de encontros e embates filosóficos chamados por *Diálogos Norte-Sul*⁹⁸ certamente constitui um dos mais interessantes cenários filosóficos da segunda metade do século XX. Espaço de franco debate, estes *Diálogos* reuniam filósofos do hemisfério norte como Karl-Otto Apel, Paul Ricoeur e outros, dispostos a esforçarem-se por aceitar alteridades filosóficas, a filósofos do sul, especialmente latino-americanos, tendo em Dussel uma de suas maiores expressões. Não se pode desconsiderar, ainda que não seja parte do escopo específico deste trabalho, que os *Diálogos* muito fomentaram um modelo filosófico que pode ser compreendido como uma *terceira via* entre os dois hemisférios filosofantes. Trata-se do movimento da *Filosofia intercultural*⁹⁹, que propõe o estabelecimento de novos paradigmas filosóficos por meio do diálogo permanente e respeitoso entre as culturas de ambos os hemisférios¹⁰⁰.

⁹⁸ Sobre os *Diálogos*, ver especialmente Dussel (org.), 1994; e Sidekum (org.), 1994.

⁹⁹ Ver nota 45, deste trabalho.

¹⁰⁰ O princípio da interculturalidade não permite deixar de observar que os esforços de diálogo empreendidos pelos filósofos desta corrente parecem surtir substancialmente mais efeito quando se considera apenas a porção ocidental do mundo. Ainda que se venha criando condição para o estabelecimento de diálogo entre filósofos ocidentais do norte e do sul, diálogo este antes menos expressivo, o que por si é um grande feito, os diálogos ocidente-oriental ainda carecem de desenvolvimento uma vez que se pretende a mais ampla interculturalidade.

Neste processo dialógico, Dussel se mostrou um filósofo mais *do sul* do que *intercultural*, mas manteve-se e mantém-se, em outros fóruns, especialmente aberto ao debate crítico, interferindo nas filosofias alheias e aceitando e elaborando as interferências de outros em seu próprio filosofar. “Afirmando que a Filosofia da Libertação pretende estabelecer um discurso racional e intersubjetivo, Dussel aponta para a necessidade do diálogo com a razão do outro” (VIEIRA, 1999, p. 33). Trata-se de uma prática respeitosa à alteridade no próprio momento de constituição de sua filosofia. Alguns dos momentos destes diálogos, mais relevantes à formação do pensamento dusseliano, foram registrados em obras do próprio autor, incluindo, em muitos casos, as respostas de seus interlocutores, o que nos permite acompanhar por meio dos textos o próprio embate teórico travado, com suas proposições, contraposições etc. As obras *Apel, Ricoeur, Rorty e a filosofia da libertação*¹⁰¹, publicada em 1993, e *Ética da libertação frente a Apel, Taylor e Vattimo*, de 1998, oferecem o registro destes momentos.

Não é por acaso que o nome de Karl-Otto Apel é o primeiro a aparecer nos títulos das obras citadas. Com ele foram travados os mais profundos debates, tendo, inclusive, Apel produzido por mais de uma vez textos específicos para responder a questões pontuais levantadas por Dussel. Dentre os motivadores desta análoga afinidade entre os autores quero destacar os três seguintes.

3.3.1. Influência marxista

Se é verdade que Dussel não inicia sua trajetória filosófica a partir de Marx, também o é, como já demonstrei no início deste capítulo, que o filósofo comunista aparece como uma das grandes influências da filosofia da libertação. Rufino Vieira fala em uma “virada marxista” (1999, p. 33) na obra dusseliana a partir dos estudos mais sistemáticos que resultaram nas quatro obras publicadas entre 1985 e 1993. Em uma destas obras, o próprio Dussel afirma que “a filosofia da libertação latino-americana tem muito a aprender de Marx” (HMD, p. 310). A leitura dusseliana de Marx, todavia, foge das diversas formas de ortodoxia que acompanham com frequência os estudiosos do tema. Com efeito, Dussel pretende se

¹⁰¹ Trechos desta mesma obra foram publicados no Brasil, pela Editora Paulus, em um volume com o título *Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão*. Já em inglês, na edição norte-americana da Humanities Press, a obra integral aparece com o título *The underside of modernity*.

apropriar da obra de Marx hermeneuticamente, *empunhá-la e superá-la*¹⁰², profanando-a o suficiente para torná-la adequada à elaboração de sua própria filosofia, o que notoriamente não é posição bem quista pelos diversos marxismos.

Esta mesma recusa, os marxistas tradicionais costumam impor à Escola de Frankfurt. Mesmo marxistas rompidos com o bloco soviético, a exemplo de Lukács, não pouparam críticas aos frankfurtianos, especialmente depois que Horkheimer assumiu a direção do então *Instituto de Pesquisa Social* e, sem perder o referencial marxista, implementou uma notória característica transdisciplinar aos estudos, incorporando áreas que guardavam pouca ou nenhuma relação com as teorias comunistas, a exemplo da psicanálise. Mas se a abertura de Horkheimer *maculou* o marxismo estudado em Frankfurt, por outro lado permitiu certa *contaminação marxista* em diversas áreas da filosofia e das ciências que, por outras vias, continuariam fechadas em suas tradições sem se preocupar com a materialidade, tão cara a Marx e aos marxistas.

Apel é um dos integrantes da chamada *segunda geração* da Escola de Frankfurt, o que significa dizer que estava ainda mais distante de uma postura marxista mais tradicional ou ortodoxa. Pode, assim, transitar mais despreocupadamente por áreas diversas da filosofia, mantendo-se, a seu modo, marxista.

A exemplo de Dussel, e há aqui um ponto de encontro entre ambos, Apel carrega em sua obra um forte intenção prático, recusando a filosofia apenas como construções abstratas. Identificará alguns dos problemas políticos mais graves de seu tempo – de nosso tempo – e colocará a filosofia a serviço de sua solução. Ainda que privilegie temas distintos dos dusselianos, o que será naturalmente compreendido, uma vez que se trata de um filósofo europeu, germânico, busca incessantemente criar meios para, em um mundo que recusa à filosofia em valorização da técnica, abordar temas e criar métodos que provoquem o mundo à reflexão filosófica. Trata-se, antes de qualquer coisa, de um princípio prático marxista no método adotado. É expressão de um filósofo trabalhando pela *transformação do mundo*, desejada por Marx em sua décima primeira tese, ainda que, neste caso, a transformação não objetive diretamente problemáticas da sociedade mais abordadas por Marx.

¹⁰² “Empunhando (e superando) as críticas europeias a Hegel e Heidegger, e escutando a palavra pro-vocante do outro, que é o latino-americano, oprimido na totalidade norte-atlântica, como futuro, pode nascer a filosofia latino-americana, que será, analogicamente, africana e asiática” (MFL, p. 176). Entendo o termo *empunhar* como *ter como ferramenta, dominar com expertise suficiente para fazer uso eficiente*.

3.3.2. A razão para além de sua instrumentalidade moderna

A crítica à filosofia moderna é, analogamente, característica de ambos os filósofos. De certa forma, sob perspectiva do percurso da história da filosofia moderna, eurocêntrica, ambos os autores desenvolvem sua produção, que tem a ética como elemento central, em um período histórico – a contemporaneidade – notoriamente marcado pela crise de todo o projeto ético moderno em geral e iluminista em particular. Desenvolvem, portanto, suas filosofias éticas sem um solo firme e tradicional sobre o qual possam se fundar – ou, o que seria mais adequado em perspectiva dusseliana, ao qual teriam que se submeter. Elaborar uma ética após a grave crise do projeto ético moderno exigiu, de ambos os autores, a crítica à Modernidade, feita de forma distinta por cada um deles.

É verdade que este movimento de recusa dos filósofos contemporâneos em relação à ética moderna é um fenômeno comum, especialmente a partir da segunda metade do século XX. Não é, portanto, movimento exclusivo de Dussel e Apel. Conforme Carvalho, “a investigação moral no período contemporâneo se afastará da preocupação moderna que fora de assegurar uma fundamentação racional” (CARVALHO, 2004, p. 9). Em lugar desta fundamentação racional,

o pensamento contemporâneo se volta para a experiência moral do homem e a investigação se desenvolve em terreno próprio, diverso do que fora a preocupação dos moralistas de outras gerações.

As transformações profundas do último século levaram a mudanças na ética. Muita coisa se alterou no período: as ciências progrediram enorme e rapidamente, desenvolveram-se novas tecnologias, o individualismo acirrou-se na esteira das grandes guerras e da perda dos antigos fundamentos da ética e o surgimento dos sistemas totalitários se fizeram presentes no cenário da história (CARVALHO, 2004, p. 9-10).

Em Dussel e em Apel, todavia, as respectivas propostas éticas não abandonarão a dimensão profundamente racional: Dussel proporá, por exemplo, em sua *Ética da libertação* “um novo critério de **validade discursiva**, a validade crítica da **razão libertadora**” (EL, p. 411 – grifos meus). Trata-se de uma nova racionalidade¹⁰³, que ultrapasse a razão instrumentalizada moderna europeia. A validade da *razão libertadora* passa pelo crivo do

¹⁰³ Voltarei ao assunto no capítulo final deste trabalho.

discurso, talvez pelo motivo exposto por Apel, ao apresentar suas duas teses acerca dos pressupostos transcendentais das ciências sociais:

1) Em oposição à ciência da lógica (*Logic of Science*), hoje predominante, sou de opinião que toda teoria filosófica da ciência deve responder à questão, colocada por Kant, sobre as condições transcendentais de possibilidade e validade da ciência.

2) Em oposição aos representantes de um kantismo ortodoxo, sou também de opinião que a resposta à questão levantada por Kant não reconduz, hoje, à filosofia kantiana de uma ‘consciência transcendental como tal’. A resposta à questão sobre o sujeito transcendental da ciência deve, antes, segundo creio, ser intermediada pela conquista real da filosofia deste século [XX], a saber: pelo reconhecimento do valor transcendental de posição da linguagem e, com isso, da comunidade linguística (APEL, 1994, p. 15)

Com efeito, é por meio da validade estabelecida pelo outro, expressão da alteridade que pode, ao menos neste caso, ser compreendida como a *comunidade argumentativa*, que as verdades se podem estabelecer no contexto pós-metafísico próprio da contemporaneidade. A queda dos universais metafísicos não implica necessariamente na ausência de universais, em um relativismo absoluto, mas impõe como obrigatório um novo critério de validade. Dussel o encontrará na vítima. Apel na comunidade linguística. Ambos, em comum acordo, colocam este critério de validade fora do próprio sujeito individualmente compreendido, o que exige, por sua vez, a razão – discursiva, para Apel; discursiva e libertadora, para Dussel – sem a qual a rede de comunicação não se poderia estabelecer e, sem esta, as verdades também não.

Mas é preciso considerar, também, as distinções entre os pontos de partida de ambos. Em um artigo que visa à aproximação dos dois autores – *Discurso e libertação: uma aproximação crítica entre a “ética do discurso” e a “ética da libertação” de E. Dussel* – Hans Schelkshorn, participante dos *Diálogos Norte-Sul*, sintetiza: “o princípio básico da ética do discurso está relacionado à solução racional entre conflitos de interesses e disputas” (1991, p. 99), enquanto “a ética da libertação parte de outra condição básica, a condição de dominação, de negação do discurso e da instrumentalização e exploração do homem” (p. 100), o que leva o autor a afirmar que “o problema de Dussel é mais complexo” (p. 101): seu ponto de partida está aquém, o que será reconhecido por Apel ao longo dos diálogos. Apesar deste descompasso, para ambos a razão relacionada à alteridade, em superação à razão instrumental moderna, será o meio para determinar a validade e a justiça dos respectivos projetos éticos.

3.3.3. Mundaneidade e ruptura com o solipsismo

Esta via da verdade intersubjetivamente validada nos conduz ao terceiro e último ponto de relação entre os autores que pretendo abordar, o qual envolve a ruptura com o solipsismo e a constituição de comunidades. Pressupõe, por sua vez, um elemento que já aponte ao tratar da influência marxista de ambos: a materialidade ou mundaneidade das relações. Ambos partem da realidade objetiva e elaboram suas respectivas éticas de tal modo que esta elaboração teórica tenha condições de voltar de forma interveniente na realidade, caracterizando-se a práxis.

Apel foi aos poucos passando da Segunda Guerra Mundial como problema da realidade objetiva a ser eticamente combatido, para a crise ambiental planetária atual. Para ele, “assim como a bomba atômica onerou a guerra, por primeira vez, com um grave risco para toda a humanidade, o mesmo vale, em âmbito ainda maior, para a potencialização da exploração humana da natureza pela técnica civil da moderna sociedade industrial em seu conjunto” (APEL, 1994, p. 162). Seja a Guerra nos anos 1940, seja a degradação ambiental nos anos 1990 (e ainda hoje), a realidade concreta interpela o filósofo, influenciando marcantemente em sua produção.

A passagem de um grave problema a outro pode também ser entendida como um elemento que favoreceu a aproximação de Dussel a Apel. Embora o holocausto, problema motivador de boa parte das produções teóricas dos alemães de Frankfurt, seja, em função de sua dimensão e tragicidade, assunto de interesse global – assim como deveria ser o extermínio dos ameríndios desde os primeiros séculos da conquista – a crise ecológica planetária interfere de maneira mais marcante na realidade dos povos latino-americanos, foco do interesse de Dussel. A maior força deste segundo tema deve-se, em especial, a sua ampla divulgação nos

últimos anos ¹⁰⁴ e, principalmente, ao fato de ser uma tragicidade que se aproxima no futuro, e não que se distancia no passado ¹⁰⁵.

Alia-se, em ambos os autores, a esta dimensão mundana ou material como princípio ético-filosófico, a necessidade da relação intersubjetiva como forma de levar adiante politicamente suas construções teóricas. Apel expressa de forma bastante sintética seu problema como ponto de partida, sua questão fundante da discussão, a solução apontada e o paradoxo que dificulta tal solução. Começemos pelo problema, que são “as ameaças que pairam atualmente sobre a bio ou ecosfera humana, por causa dos problemas de superpopulação, de escassez das reservas energéticas, de destruição do ambiente, etc.” (APEL, 1994, p. 160). Passa, então, da constatação prática à formulação teórica, elaborando seu “questionamento filosófico, em face da atual crise do sistema planetário da humanidade, é, por conseguinte, a questão *sobre a possibilidade de uma orientação ético-política fundamental*” (p. 160), questão que se justifica “porque já se discute, hoje em dia, se é realmente possível, ante os conflitos de nossa época e as correspondentes controversas ideológicas, fundamentar algo como uma ética de responsabilidade solidária” (p. 160). De fato,

a *paradoxalidade* desta situação se caracteriza, a meu ver, através do seguinte dilema: de um lado, a necessidade de uma ética intersubjetivamente vinculatória, de responsabilidade solidária da humanidade, diante das consequências de atividades e conflitos humanos, nunca foi tão urgente como nos dias atuais, e isso em função do pavoroso aumento do risco decorrente de todas as atividades e conflitos humanos, devido ao espantoso potencial técnico da ciência. De outro lado, parece que a fundamentação racional de uma ética intersubjetivamente válida jamais foi tão difícil quanto hoje em dia (APEL, 1994, p. 160).

¹⁰⁴ Embora não esteja no escopo deste trabalho, não posso deixar de registrar que, em boa parte, a notoriedade que a crise ambiental vem ganhando nos últimos anos se deve não só à conscientização da sua gravidade, mas também à capacidade de interferência desta percepção ética na realidade política. Não por acaso, as metodologias mais recentemente utilizadas pela ONU para lidar com esta questão, a exemplo do ocorrido no Painel Intergovernamental de Mudanças Climáticas – IPCC – assemelha-se muito ao modelo habermasiano (em parte apeliano) de *verdades consensuais* tomadas como *universais pragmáticos* por determinada *comunidade argumentativa*.

¹⁰⁵ Apenas mais recentemente Dussel se voltou de forma enfática para esta importante questão ambiental, ainda que indícios de preocupação com este assunto possam ser encontrados em obras mais antigas. Desta produção recente, veja-se, por exemplo, seu artigo *Alguns princípios para uma ética ecológica material de libertação*, que, segundo o próprio autor, se situa no contexto de sua *Ética da libertação*; ou ainda o parágrafo 21, “A esfera material da política. Os momentos ecológico, econômico e cultural”, no segundo volume da *Política da libertação*.

Embora o caminho seja reconhecidamente árduo, Apel apontará como única possibilidade à saída deste paradoxo o estabelecimento de verdades intersubjetivamente válidas, que, como já apontado, pressupõe uma condição de expressão e compreensão que depende da razão argumentativa (APEL, 1994, p. 169-179). Romper com o solipsismo moderno, em rumo a uma intersubjetividade, é o caminho necessário para o estabelecimento de uma ética que influencie a realidade política.

O ponto principal ética da pragmática transcendental reside em uma inteligência que foi impossível para a filosofia subjetiva da Idade Moderna – Descartes, Kant e Husserl. Reside na inteligência de que a proposição não-falseável do ‘Eu penso’ (‘ego cogito’) não pode ser entendida como transcendentemente solipsista e autárquica no sentido do solipsismo metódico (neste caso não poderia nem sequer expressar-se), mas deve ser entendida como ‘eu argumento no discurso’, e isto quer dizer: argumento como membro de uma comunidade real de comunicação (determinada historicamente) (APEL, 1998, p. 198).

A esperança – ativa, no sentido freireano de *esperançar* – de Apel se deve a sua concepção antropológica que, a exemplo da de Ricoeur¹⁰⁶, assume o caráter inacabado e, portanto, permanentemente formativo do ser humano. Então “o sujeito transcendental é transformado na comunidade dos sujeitos argumentantes” (CENCI, 2004, p. 318), em um processo em que o isolamento subjetivo é substituído pela “busca dos sujeitos argumentantes pelo consenso intersubjetivo. Nesta esfera, as posturas subjetivas são submetidas ao crivo racional dos outros sujeitos e, em caso de inconsistências, refutadas” (CENCI, 2004, p. 318), ocasionando assim um constante formar-se e trans-formar-se do sujeito como partícipe desta comunidade.

Dussel abraçará esta compreensão, afirmando que “a ‘comunidade de comunicação’ se situa como o momento já sempre pressuposto a priori, que, ainda mais radicalmente, se transforma em uma ética, coincidindo com a ‘filosofia da libertação’, que também considera a importância da superação do solipsismo e a ética como *prima philosophía*” (ARR, p. 67).

A complementaridade dos projetos éticos é tão clara a Dussel que ele reconhece na própria proposta de Apel a libertação global como necessária:

Estou convencido que a exigência de uma realização tendencial de uma comunidade comunicativa ideal (que constitui, com reservas, a dimensão

¹⁰⁶ Conforme item 3.2.1 deste trabalho.

prospectiva da ética do discurso) tem certamente que ver com a libertação, com uma libertação tomada em um sentido universal e não limitada a Europa ou ao 'primeiro mundo' (ARR, p. 97-98).

Esta última consideração de Dussel implica no reconhecimento, inclusive por parte de Apel, de uma contribuição da *ética da libertação* à *ética do discurso*: a explicitação que há níveis de vitimação tão duros que impedem grandes parcelas da humanidade de participar com mínimas condições das comunidades reais de comunicação.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE OS FUNDAMENTOS

Procurei reunir até aqui o conjunto de elementos que considero mais marcadamente fundantes do pensamento filosófico dusseliano. Implicado nesse esforço está, por um lado, a opção – hermenêutica – pelos recortes que realizei, bem como a certeza que eles poderão ser contestados de diferentes formas e com suficientes embasamentos. Estes questionamentos, todavia, na perspectiva hermenêutica que adoto, seriam resultado de outros recortes possíveis e, por sê-los, estariam também sujeitos a questionamentos. Assumida esta posição entenda-se que não houve, portanto, pretensão de apresentar uma perspectiva única e verdadeira sobre o tema, mas apenas um caminho interpretativo possível.

Necessariamente há arbitrariedade nas opções feitas. O privilégio de Hegel e Heidegger dentre os filósofos da corrente hegemônica, por exemplo, implicou em um não aprofundamento das contribuições de outros nomes analogamente relevantes, tais como Aristóteles, Kant ou Husserl, dentre outros. O mesmo ocorreu com os autênticos críticos eurocêntricos, com ausências importantes, como as de Feuerbach, Habermas, Vattimo, Rorty e tantos que poderiam ser abordados.

Mas o esforço empreendido foi o de apresentar uma sistematização possível dos elementos fundamentais ao pensamento filosófico dusseliano, com o objetivo de melhor compreender os motivos e as bases que impulsionam sua produção e aquilo que ela expressa. Acredito que, apesar das lacunas, este objetivo tenha sido suficientemente atingido, permitindo-nos continuar.

Dussel percorreu a *via longa* da formação de si, o fez de forma consciente e, talvez, por um caminho muito mais longo que o próprio Ricoeur imaginara. Nosso autor parece ter efetivamente assumido que “quando a filosofia ricoeuriana parecia terminar seu trabalho, só então começa o trabalho da filosofia da libertação” (ARR, p. 149). O ultrapassamento de Ricoeur se dá pela realização daquilo que o hermeneuta apenas anunciara como necessário: passar *do texto à ação*. Trata-se, segundo Dussel, de chegar necessariamente “a uma situação mais complexa e concreta, de onde se exigiria um novo desenvolvimento da ‘hermenêutica’, uma passagem obrigatória à ‘econômica’” (ARR, p. 148). Essa compreensão nos leva a

concluir que Dussel não recusa Ricoeur, mas transpassa-o, supera-o em seu próprio projeto, transformando assim esse projeto em uma filosofia de libertação.

A necessidade de chegar à realidade concreta, à materialidade, à vida de fato em lugar do discurso sobre a vida, é sem dúvida um diferencial do pensamento dusseliano. Ainda que outros filósofos depois de Marx tenham anunciado esse transcurso, talvez nenhum o tenha feito de maneira tão enfática. A defesa husserliana da necessidade de se *voltar às coisas mesmas* (HUSSERL, 1990, p. 70), por exemplo, é procedida pelo próprio Husserl no âmbito do discurso. Assim como o anúncio ricoeuriano da passagem *do texto à ação*, feito em um texto. Ao que parece, Dussel, como Marx, preocupa-se em efetivar essa corrupção dos limites discurso-materialidade *tendo o mundo material como ponto de partida e não apenas como ponto de chegada* – divergindo, assim, de Husserl, Ricoeur e outros. Assume, de fato, que “o filósofo, para ser futuro mestre, deve começar por ser o discípulo atual de seu futuro discípulo”, e conclui imperativamente: “Disso depende tudo” (MFL, p. 194).

Essa dupla necessidade – de transcender do discurso para a realidade e de colocar-se como aprendiz desta realidade – o leva às minuciosas releituras históricas procedidas. A primeira necessidade o leva, ainda, a Marx, filósofo contemporâneo da materialidade, da recusa do estado atual da sociedade, da transformação revolucionária da realidade. Estamos diante de um conjunto de elementos especialmente propícios a constituir a filosofia da libertação.

A releitura da história, por si só, provavelmente não seria suficiente, uma vez que estaria fundada nos velhos paradigmas interpretativos eurocêntricos. Para procedê-la com sucesso, respeitosa à alteridade dos *ethos* a serem estudados, foi necessário desenvolver uma metodologia – não em sentido estrito, talvez, mas uma característica – historiográfica própria. Expressou-a com forte marca semita, que não apenas ultrapassa com naturalidade o ocidente, sob perspectiva histórica e geográfica – mas, para além disso, não o toma como parâmetro avaliativo. Constitui assim uma efetiva possibilidade de leitura alterativa da história: o oriente e o passado não são tomados como *diferentes* do ocidente atual, pois se o fossem teriam neste o padrão comparativo. São tomados como efetivamente outros, como *outrem*, em Levinas; como *distintos*, no próprio Dussel.

A interpretação histórica que reposiciona os principais agentes em seus respectivos tempos, ao longo dos séculos, é a base factual para a compreensão não-eurocêntrica da

realidade. A partir da apresentação dusseliana, a Grécia Antiga não mais é o berço do ocidente, a longa Idade Média é tempo de periferia e degradação europeia e a Modernidade é tempo da virada violenta europeia, em função da conquista da América e contra a própria América, vitimada em função da ascensão econômica do conquistador. Mais que o direito à restituição econômica das riquezas expropriadas, que fizeram da periférica Europa o centro do sistema-mundo, Dussel nos lembra que é historicamente breve o período da centralidade europeia. Se a cremos mais longa do que efetivamente é – apenas na Modernidade a Europa é centro – isso se deve tão somente à extensão para o passado da realidade presente. É um dos efeitos da *síndrome do presente eterno*, que se torna ideologia de dominação com graves consequências político-econômicas. Se a libertação no âmbito da economia política poderia dar-se a partir dos referenciais marxistas, pela revolução socialista, a libertação do *ethos* latino-americano dependia também desta releitura histórica. E sem esta libertação, a primeira não seria possível.

Ao finalizar estas considerações, que são ainda parciais, devemos ter em destaque a percepção do quão fundamental é a noção de alteridade, talvez impulsionada pelo semitismo, no conjunto do pensamento de Dussel. Não só a leitura proposta da história se pode fazer por entender os outros povos e os outros tempos como efetivamente outros, mas o *direito de ser* latino-americano, distinto do europeu e análogo aos outros direitos de ser dos demais povos oprimidos, pauta-se em uma exigência à nossa própria alteridade. Não fosse para desenvolver práxis alterativas, não haveria sentido em transcorrer todo este longo percurso. Não haveria motivo de fazê-lo, se o ponto de chegada fosse o *mesmo* que já está dado e amplamente difundido. O objetivo sempre foi o *outro*. Por este motivo, a questão da alteridade, do direito de ser *outro* será tema que transpassará a segunda parte deste trabalho.

Estas marcas – hermenêutica, semita, materialista, alterativa – se potencializam mutuamente no pensamento dusseliano. Dão a liberdade teórica para pensar livre da tradição como autoridade, o que não significa recusá-la. Esta liberdade não se restringe ao próprio Dussel. Assim como ele *começou no ponto de chegada* de Ricoeur, a filosofia latino-americana deste século pode começar a partir da liberdade teórica que Dussel proporciona. Neste sentido, nos capítulos que seguirão, misturarei as inovações procedidas por Dussel em relação à filosofia tradicional a outras que, indiscriminadamente, posso vir a ousar. A mistura entre *eu* e *outro*, ao menos no caso deste trabalho, é inevitável e até mesmo desejada. Expressa a passagem de *si-mesmo* para o *infinito*, a própria abertura para a alteridade, em uma

construção conjunta. Não constituirá problema, se *clareza* e *distinção* forem consideradas exigências de uma Modernidade que desejamos superar.

PARTE II

FILOSOFIA E PRÁXIS DE LIBERTAÇÃO

CAPÍTULO 4

APROPRIAÇÃO AUTÊNTICA DE CONCEITOS EUROCÊNTRICOS

O debate entre Salazar Bondy, autor de *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, de 1968, e Leopoldo Zea, que publicou, no ano seguinte, sua *La filosofía americana como filosofía sin más*, é considerado por muitos como o ponto de partida da Filosofia da Libertação¹⁰⁷. Com efeito, a partir da provocação crítica de Salazar Bondy¹⁰⁸, Leopoldo Zea sistematiza uma importante reflexão acerca da *originalidade* e da *autenticidade* da filosofia no nosso continente.

O próprio sentido de *originalidade* torna-se objeto de reflexão por Zea. O autor indica que diversas vozes de pensadores latino-americanos “em seu conjunto, apontam uma única e grande meta, a originalidade. [...]. Na cultura, como na filosofia, a imitação deveria desaparecer”. (ZEA, 1975, p. 32). Mas a noção de originalidade não se deve confundir com *ineditismo*. Zea nos mostrará que o original pode não ser inédito, bem como o inédito nem sempre será, segundo seu conceito, original. Para este autor,

uma filosofia [é] original, não porque cria, uma vez ou outra, novos e estranhos sistemas, novas e exóticas soluções, mas porque trata de dar respostas aos problemas que uma determinada realidade, e em um determinado tempo, se originaram. Uma filosofia cujas soluções não foram nunca consideradas como a solução por excelência e, por consequência, como a única e possível solução (ZEA, 1975, p. 34).

Relacionando a *originalidade* da filosofia ao contexto em que se *originou* o problema que filosoficamente ela se põe a debater, Zea propõe como necessária, ao mesmo tempo, a ressignificação acerca do que seria uma filosofia original feita em solo latino-americano e uma rediscussão sobre a noção de universalidade e regionalidade das filosofias.

Primeiro, quanto à originalidade do pensamento latino-americano, o filósofo conclui que, se crítica, a própria assimilação da filosofia europeia poderia ser tomada como originalmente latino-americana:

¹⁰⁷ Ver, por exemplo, Mance (2000); Regina (2000).

¹⁰⁸ Sinteticamente apresentada no item 3.2.2 e nota 94 deste trabalho.

Assimilar é fazer próprio o que parecia estranho, acomodá-lo ao que se é, sem pretender, pelo contrário, acomodar o próprio ser ao que lhe é estranho. [...] Ser original implica, já antecipávamos, partir de si mesmos, do que se é, da própria realidade. E uma filosofia original latino-americana não pode ser aquela que imite ou repita problemas e questões que sejam alheios à realidade da qual deve partir. Mas ser original não quer dizer, tampouco, ser tão distinto que nada que se tenha que ver, pura e simplesmente, com a Filosofia. Em última instância, a problemática que a realidade concreta ponha a toda filosofia terá que culminar em soluções ou respostas que também possam ser válidas para outras realidades. Daí a chamada universalidade da Filosofia, pese que a mesma se originou frente aos problemas que lhe plantou uma realidade concreta, original, devendo por esta origem ser compreendida (ZEA, 1975, p. 33).

Entende, assim, que a filosofia original – única filosofia de fato, portanto – é aquela que responde aos problemas originados em um determinado contexto. Não pode ser considerada *filosofia original*, o que significa dizer que não pode ser considerada filosofia, aquela que se debruça sobre problemas alheios, estranhos à realidade em que se vive. Trata-se de uma crítica a certo *academicismo* filosófico. Por se relacionar substancialmente com a realidade em que se insere, a filosofia será sempre política, em um sentido muito próximo do que defenderiam os filósofos clássicos gregos. Por seu turno, a característica de ser filosofia, apesar da originalidade, manifesta-se por meio da universalidade das respostas oferecidas. Pois “os problemas da filosofia não são, afinal, senão problemas que se apresentam ao homem na relação com a natureza e na relação com os outros. Uma relação que é comum a todos os homens” (ZEA, 1975, p. 34). A universalidade do alcance das respostas, como ponto de chegada dos resultados filosóficos, permitirá a identificação de uma filosofia face a outros tipos de conhecimento. Isso não pode, entretanto, permitir desenraizar a filosofia de seu contexto, uma vez que “toda filosofia emanou das necessidades mais imperiosas de cada período e de cada país” (p. 37). Nenhuma filosofia é, em sua origem, universal. É sempre regional e temporal, ainda que seus resultados devam ser passíveis de universalização.

Sem promover grandes incrementos à discussão que procedera sobre a *originalidade*, Zea conclui sua obra com um capítulo sobre a *autenticidade* filosófica, em que se lê: “a autenticidade de nossa filosofia [...] virá de nossa capacidade para enfrentarmos aos problemas que se nos apresentam até suas mais profundas raízes” (ZEA, 1975, p. 153). Autenticidade é expressão da originalidade filosófica.

Em um artigo publicado em 2000, Euclides Mance sugere que “para fins didáticos” a produção da filosofia da libertação poderia ser periodizada em três momentos, o primeiro dos

quais “poderia denominar-se *Período de Emergência da Filosofia da Libertação*, vai do final da década de 60 a meados da década de 70” (MANCE, 2000, p. 38). Neste período, de *emergência*, Zea plantava as proposições acima, que seriam, no “segundo momento, *Período de Avaliação Crítica, Síntese e Difusão*” revisitadas, criticamente alteradas e efetivamente aplicadas¹⁰⁹. A partir do *segundo momento*, a filosofia latino-americana estava diante da exigência da originalidade e da autenticidade. Entendo que a principal produção de Dussel se dá neste contexto: nosso autor não teve que discutir, como os antecessores Salazar Bondy e Zea, se existia uma filosofia latino-americana, mas, em lugar disso, pode se ocupar integralmente em realizá-la.

A partir de então, a assimilação crítica, a proposição original e a adaptação ou criação autêntica (sempre em termos de Zea) são instrumentos aos filósofos de nosso continente. Mergulhado nessa compreensão seguirei o estudo propositivo do *direito à interpretação* como obrigação filosófica, seja, primeiro, pela continuidade da reflexão acerca deste próprio tema, seja pela apresentação de interpretações originais procedidas por Dussel, às quais poderei eventualmente acrescentar novas originalidades a partir do contexto de onde escrevo.

4.1. O direito à interpretação autêntica

A autenticidade do pensamento e produção intelectual é preocupação presente na filosofia dusseliana, pelo menos, desde meados dos anos 1970. Ao refletir sobre o marco que poderia ser considerado iniciador da história da filosofia propriamente latino-americana, em seu *Método para uma filosofia da libertação*, Dussel diz que

não podíamos contar nem com o pensamento preponderante europeu (de Kant, Hegel ou Heidegger) porque nos incluem como ‘objeto’ ou ‘coisa’ em seu mundo; não podíamos partir dos que os haviam imitado na América Latina, porque é filosofia inautêntica. Tampouco poderíamos partir dos imitadores latino-americanos dos críticos de Hegel (os marxistas, existencialistas latino-americanos) porque eram igualmente inautênticos (MFL, p. 176).

¹⁰⁹ Em seu artigo, Mance indica que o terceiro momento, que chama de *Período Atual*, teria como característica a interculturalidade e os Diálogos Norte-Sul. Entendo que a proximidade histórica do advento dos *Diálogos* levou o autor ao equívoco de identificar no caminho da interculturalidade o futuro da filosofia da libertação. Ainda que a marca intercultural se tenha feito presente de maneira muito forte, este não se tornou o caminho único.

A autenticidade é pressuposto desejado, necessário, para marcar o início de uma filosofia propriamente latino-americana. Observe-se que é critério tão caro a Dussel que mesmo os autores latino-americanos *imitadores* dos europeus – hegemônicos ou críticos – não são dispõem das características necessárias para compor esta filosofia, justamente porque ela deve ser autêntica. Na sequência do texto o autor indicará que os únicos autores com os quais a filosofia latino-americana poderá contar são os “autênticos críticos europeus”, além de “outros movimentos históricos de libertação” (MFL, p. 176), estes já pertencentes a um tipo de fundamento não-filosófico. A prática da filosofia com autenticidade, entendida nos termos apresentados por Zea, é imprescindível.

A compreensão dusseliana é que é tão alto o grau de exterioridade necessário para se envolver na noção de alteridade as diversas realidades latino-americanas, que um europeu, por sê-lo, por ter vivido e se formado em um paradigma eurocêntrico, não seria capaz de captar em sua maior intensidade as formas de opressão aqui vividas historicamente. Da mesma forma que um homem não é jamais capaz de sentir em profunda intensidade a realidade como uma mulher a sente: ainda que ele possa se sensibilizar, preocupar-se, esforçar-se e com isso se aproximar, jamais vivenciou negativamente e em si próprio as imposições de uma sociedade machista. Sua razão continua *masculina*, mesmo que compreensiva à sua alteridade¹¹⁰, do mesmo modo que a razão dos eurocêntricos continua europeia.

Por isso Dussel não pode se limitar às proposições filosóficas e às compreensões da realidade de Levinas ou Apel. Lembra que a noção de *outro*, “para nós, é a América Latina em relação à totalidade europeia; é o povo pobre e oprimido latino-americano com respeito às oligarquias dominadoras e, sem embargo, dependentes” (MFL, p. 181-182). Trata-se de um nível de alteridade que está mais além daquilo que podem compreender em sua intensidade. Uma vez mais, a prática da filosofia autêntica na América Latina só pode ser procedida por latino-americanos. São as condições sócio-histórico-antropológicas que distinguem a América Latina e seus povos¹¹¹ do *padrão* oficial de humanidade, eurocêntrico. Tais condições criam um *ethos* próprio – ou vários deles, que guardam entre si certa familiaridade. Um *ethos* autêntico que tem suas vias particulares para lidar com os problemas que lhe são impostos

¹¹⁰ A pluralidade de racionalidades vem sendo atualmente tematizada pela *Cátedra do Oprimido* do Instituto Paulo Freire, especialmente por José Eustáquio Romão. Ver, por exemplo, seu artigo *Razões oprimidas* (2007). Especificamente sobre a questão de gênero, relacionada a este grande tema, ver o artigo *Pedagogia da oprimida: epistemologia feminina*, de Verone Lane Rodrigues (2007).

¹¹¹ Tal como trabalhado no item 1.3 deste trabalho.

pela dinâmica da realidade, incluindo-se aí os problemas originados pela frequente imposição de uma política que lhe é estranha, que é alheia em relação ao próprio *ethos*. A originalidade da filosofia, em termos propostos por Zea, dar-se-á no trato filosófico destes problemas, o que só será feito na América Latina pelas vias próprias escolhidas pelos participantes deste(s) *ethos* local(is).

Ao menos duas condições materiais – não teóricas – distinguem originalidade à presença da América Latina na história mundial. Antes de citá-las, devo dizer que esta originalidade identificada não deve ser confundida com prioridade ou superioridade do nosso continente em relação aos demais: cada qual tem suas tantas originalidades, o que garante a cada continente, a cada um de seus povos, isto é,, a cada *ethos* uma singularidade absoluta. E por isso cada um destes *ethos* deve ser respeitado acima de tudo: ele é único. Estabelecida essa compreensão, destaco como originalidades latino-americanas a própria constituição antropológica de seus povos, bem como a forma econômica pela qual participa, desde sua conquista, da história do mundo. Passarei por cada um destes elementos.

4.1.1. Originalidade tópico-antropológica

Um elemento espacial, do próprio âmbito da geografia física, influenciou de forma marcante a constituição antropológica dos povos latino-americanos, seja no momento anterior à conquista, seja depois dela. As teorias diversas acerca da ocupação originária do continente, cujas diferenças particulares entre si não nos interessam aqui, afirmam em uníssono a distinção com relação aos outros três continentes interligados. Aníbal Quijano afirma que

em virtude do isolamento geográfico, separada do chamado Velho mundo, pelos dois grandes oceanos, o Atlântico e o Pacífico, a América Latina foi ocupada pelos povos que a constituem de maneira diversa da formação da Europa e da Ásia. Assim, sua composição étnica é diferente e são diversas também as formas de interação e relacionamento entre seus povos (2006, p. 520)¹¹².

¹¹² Buscarei mais adiante demonstrar que o isolamento geográfico continuou influenciando na constituição dos povos latino-americanos, mesmo depois da conquista.

Com efeito, a preservação dos povos ameríndios em uma condição que viria a ser chamada pelos filósofos europeus de *estado natural*¹¹³ era tamanha que invariavelmente chocava os exploradores e intelectuais do velho mundo. As cartas dos primeiros exploradores às cortes europeias e a proliferação de obras sobre o tema, redigidas pelos intelectuais, demonstram a impossibilidade de se passar sem algum grau de espanto pela questão. A *Utopia*, de Morus, ou as noções rousseauianas acerca do *bom selvagem* o demonstram bem.

Esta condição de isolamento geográfico ocasionou a constituição de povos ameríndios distintos de todas as demais etnias conhecidas pelo *velho mundo*:

Com base em critérios como a cultura em sentido amplo, o local de nascimento dos ancestrais, o relacionamento com o meio, todos e cada um dos povos pré-colombianos podem ser classificados como distinto do branco, ou europeu, do negro, ou africano, ou dos amarelos, ou seja, dos asiáticos (QUIJANO, 2006, p. 520-521).

A este primeiro ponto de originalidade antropológica, as características peculiares dos povos originários ameríndios, outro importante se somará, a saber, a forte miscigenação étnica que fez preservar características dos *ethos* diversos que constituíram os novos povos, mas ao mesmo tempo mesclando-os, criando o sincreticamente novo. Observe-se que estamos aqui diante de uma segunda originalidade: os *ethos* originais dos povos ameríndios não foram completamente eliminados – ainda que os povos tenham sido exterminados enquanto tais, muitos dos sujeitos formados naqueles *ethos* continuaram a existir e muitos dos valores daqueles *ethos*, a exemplo dos expressos na linguagem, permaneceram –, residindo aí a primeira originalidade antropológica. As estes *ethos* originais, somaram-se tantos outros, ocasionando uma miscigenação também original, a qual contém, por seu turno, aquele *ingrediente* que já era original por si só, os *ethos* ameríndios. Acerca da manutenção de aspectos do *ethos* próprio ameríndio, Aníbal Quijano afirma: “sua cultura, apesar de perseguida e descaracterizada, de alguma forma persistiu, conferindo uma identidade estranha à lógica colonial, de resistência ou estranhamento” (2006, p. 521). E a originalidade da miscigenação, por sua vez, é assim registrada pelo autor ao analisar a América Latina como um todo:

¹¹³ A despeito das diversas formas, algumas grandiosas, de organização política desenvolvidas pelos povos e vigentes nas sociedades ameríndias.

As etnias do Velho Mundo também compõem a diversidade latino-americana, mas passaram a integrá-la a partir da condição de colonizadores, no caso dos brancos; de mão-de-obra transplantada durante a fase colonial, no caso dos africanos; ou como mão-de-obra para o desenvolvimento de nichos específicos, na situação dos asiáticos. Os indígenas não, pois já ocupavam o território quando os colonizadores chegaram (QUIJANO, 2006, p. 521).

Estudando a constituição particular d’*O povo brasileiro*, Darcy Ribeiro apresenta um apanhado de características bastante similares às sugeridas por Aníbal Quijano em sua análise acerca do conjunto da América Latina. Escreve o antropólogo brasileiro que

o núcleo luso formado por muito poucos portugueses que aqui entraram no primeiro século, e por mulheres mais raras ainda, que aqui vieram ter, olhando a todos os mais desde a altura do seu preconceito de reinóis, da força das suas armas, operacionava sua espoliação econômica querendo impor a todos sua fôrma étnica e sua cara civilizatória. Ocorre, surpreendentemente, que esse povo nascente, em lugar de uma Lusitânia de ultramar, se configura como um povo em si, que luta desde então para tomar consciência de si mesmo e realizar suas potencialidades.

Essa massa de mulatos e caboclos, lusitanizados pela língua portuguesa que falavam, pela visão do mundo, foram plasmando a etnia brasileira e promovendo, simultaneamente, sua integração, na forma de um Estado-Nação. Estava já maduro quando recebe grandes contingentes de imigrantes europeus e japoneses, o que possibilitou ir assimilando todos eles na condição de brasileiros genéricos (RIBEIRO, 1995, p. 448).

A constituição de um povo novo, tão original em sua formação, leva o entusiasmado Darcy Ribeiro a afirmar que o Brasil “é a nova Roma” (p. 454). Salta aos olhos, no texto do autor, que a desgraçada condição em que se encontravam os índios e os africanos, desrespeitados ao extremo pelos colonizadores, foi o elemento que possibilitou a constituição de um povo novo e tão original: “despojados de sua identidade, se vêem condenados a inventar uma nova etnicidade englobadora de todos eles. Assim é que se foi fundindo uma crescente massa humana que perdera a cara” (p. 448), constituindo o povo brasileiro. Neste sentido, aquilo que merece maior destaque neste novo *ethos* resulta justamente de suas fragilidades passadas, a exemplo do processo histórico ocorrido com a Europa: sua marginalidade periférica ao longo da Idade Média obrigou-a a medidas desesperadas, as quais permitiram a colonização da América e a posterior ascensão à posição de centro do sistema-mundo¹¹⁴.

¹¹⁴ Conforme tratado no item 1.2.2 deste trabalho.

Condição similar à do povo brasileiro é reconhecida por Darcy Ribeiro em outros povos latino-americanos¹¹⁵. Em suas palavras, “os outros latino-americanos são, como nós mesmos, povos novos, em fazimento” (2005, p. 453)¹¹⁶. Esta posição de ineditismo da configuração antropológica aqui existente, cuja constituição fez permanecer, ainda que aleijados, os *ethos* múltiplos dos povos constituintes, exige da produção teórica que se realize em nosso continente, inclusive da filosófica, adaptações, invenções, releituras, isto é, interpretações contextualizadas em nossa realidade que permitam criar uma definição e um desenvolvimento daquilo que podemos, na América Latina, chamar por Filosofia – seja essa a criação de modelos inéditos ou não, é preciso que seja autêntica.

Esta última compreensão nos traz uma questão que, ao mesmo tempo, não poderá ser esgotada ou mesmo aprofundada neste trabalho – sua natureza exigiria, talvez, o trabalho de toda uma vida – mas que também não pode ser omitida, de modo que opto por apenas apontá-la. Trata-se da definição sobre *o que é Filosofia no contexto latino-americano*. Aquela postura que Dussel chamava de *imitação* dos filósofos hegemônicos europeus ou de seus críticos não poderia ser compreendida como uma postura filosófica. Falta-lhe a relação com o contexto próprio, falta-lhe a dimensão *poiética (poiesis)*¹¹⁷, não contendo, portanto, elementos que lhe confirmam o atributo de Filosofia em sentido próprio do termo. Pode ser exegese ou mesmo hermenêutica, estudo de textos filosóficos, mas, antes de *filosóficos*, trata-se de *estudo de textos*, exercício do campo da linguagem. Assim, aceitando as definições de Leopoldo Zea já apresentadas, entendo com aquele autor que para ser Filosofia, na América Latina, necessariamente há de ser filosofia contextualizada e provocada por problemas da própria realidade. Por isso, ainda com Zea, compreendo que não há filosofia inautêntica em nosso continente. Aquilo que assim se poderia chamar, não é Filosofia.

¹¹⁵ Aníbal Quijano e Augusto Salazar Bondy, para citar apenas os autores e obras já abordados neste capítulo, são de opinião semelhante à de Darcy Ribeiro e muitos outros, no tocante à existência de certa unidade *ética* entre os povos latino-americanos. Ainda que distinções relevantes venham a ser consideradas, especialmente entre o Brasil e os demais países do continente – em função do idioma e das dimensões territoriais do nosso país – os autores convergem no entendimento que são maiores as similaridades que as diferenças, permitindo-se, assim, falar em certa unidade latino-americana.

¹¹⁶ Constituem exceção a esta regra, segundo o autor, “a Argentina e o Uruguai, [que] invadidos por uma onda gringa que lançou 4 milhões de europeus sobre um mero milhão que havia devassado o país e feito a independência, soterrando a velha formação hispano-índia, são outros transplantados” (p. 452). A noção de *povos transplantados*, explica, são “tão-só a reprodução de humanidades e de paisagens europeias” (p. 452).

¹¹⁷ Sobre o sentido da compreensão da filosofia como poiesis, ver a obra *Filosofia da produção*, de Dussel, em especial seu primeiro capítulo.

4.1.2. Originalidade tópic-econômica

A mesma característica de isolamento geográfico que ocasionou a preservação dos *ethos* anteriores à conquista quase sem influência dos povos dos demais três continentes, ocasionou também, após o início da colonização, a criação de novos *ethos*, os quais mantinham em si aspectos dos anteriores, constituindo-se, todavia, como novos. Este mesmo isolamento geográfico do continente cercado pelos dois grandes oceanos determinou as formas de colonização, de implementações de políticas e de inserção da América na economia do sistema-mundo que começava a se formar a partir do início, mas principalmente na segunda modernidade. A comum divisão histórica da América por tipos de colonização, que indica a colonização anglo-saxônica para fins de povoamento e a colonização hispano-lusitana como colonização para fins de exploração das riquezas naturais guarda em si, talvez velado, como elemento de unidade entre ambas, o isolamento geográfico do continente como condição.

O povoamento da América do Norte foi motivado, por um lado, pela busca por novas oportunidades para estabelecimento de famílias de colonos, por isso sendo caracterizado por Darcy Ribeiro como transposição das culturas europeias: não buscavam criar algo novo, mas tão somente um lugar onde pudessem com liberdade se estabelecer física e economicamente. A intenção de manutenção do *british way of life* era tamanha que os próprios nomes de algumas das principais cidades estadunidenses são importados da pátria-mãe, faltando, até aí, algum ímpeto criador ou inovador. Mas a necessidade de se estabelecer livremente, que acabo de apresentar como um dos motivadores do povoamento norte-americano, guarda em si um segundo elemento, anterior ao primeiro, portanto, motivador originário: a necessidade de viver em um lugar onde não se restringisse ortodoxamente as práticas sociais, especialmente as religiosas.

Lembremos que ainda em finais do século XVIII o Iluminismo combatia as restrições impostas pelas religiões cristãs – sendo este combate provavelmente o ponto de maior unidade entre todos os escritores, notórios ou anônimos, daquela época. Neste mesmo período, na Prússia, Kant se queixava: “ouço clamar de todas as partes: não raciocinai! [...] O padre: não raciocinai, mas crede! [...] Em toda parte só se vê limitação da liberdade” (KANT, 2009, p. 3). Voltaire, por sua vez, descrevia em *Das conspirações contra os povos*, em tom de revolta, as perseguições que os cristãos, especialmente mas não só católicos, impunham sobre aqueles

que se recusavam a aceitar seus dogmas e suas crenças. Se dentre as características que permitiram à Inglaterra maior liberalidade religiosa em oposição ao catolicismo medieval como religião única figura seu descolamento do continente, o que dificultava invasões dando-lhe vantagem estratégica de defesa, tal vantagem era inúmeras vezes potencializada quando se tinha um oceano inteiro separando os bastiões de sustentação da velha religião e os povos que ansiavam por novas possibilidades. O Atlântico foi uma barreira natural que possibilitou certa liberdade político-religiosa, desejada por seus colonos anglo-saxões. A localização e o isolamento geográfico do continente foram fatores decisivos na sua escolha para ser o *local de transplante* do velho mundo, agraciado aqui com maior liberdade e maior liberalidade.

Por outras razões, a distância e o isolamento também determinaram a forma de colonização hispano-lusitana. A América Latina, *descoberta*, era tão estranha que incompreensível aos conquistadores. Algo que foi por eles percebido como esotérico. E a barreira atlântica não facilitou a superação desta condição, a tal ponto que se pode declarar, como já visto¹¹⁸, a inumanidade dos homens e mulheres. Observe-se que não estou afirmando aqui que a distância foi a geradora da forma de colonização, mas que foi ela a principal condição de manutenção da forma exploratória de colonização implantada. Se a proximidade fosse maior, possivelmente *outros Las Casas* houvessem surgido, fazendo coro em denunciar as atrocidades praticadas.

A localização geográfica do nosso continente, portanto, determinou a continuidade da forma de colonização, para fins de exploração, imposta por Espanha e Portugal aos “seus” territórios americanos.

Ao reunirmos essa percepção, da forma de colonização exploratória permanente em função da distância geográfica, à compreensão de que o início deste processo é justamente o início da formação do sistema-mundo eurocêntrico, temos construído um panorama que revela outra originalidade. A anexação da América Latina ao sistema-mundo conjugava: (1) sua compreensão como não-ser (ZIMMERMANN, 1987) – era-lhe negado o direito à alteridade e era-lhe atribuída inferioridade na relação comparativa com o padrão europeu; (2) a impossibilidade de sair desta condição, pois a valia das bulas papais que davam direitos às terras, às riquezas e aos humanos descobertos aos governantes europeus e a seus sucessores,

¹¹⁸ Ver item 1.2.1 deste trabalho.

indefinidamente, não seria contestada enquanto não houvesse alguma proximidade em maior grau, que favorecesse o reconhecimento de humanidade aos declarados inumanos (TOSI, 2002); e (3) a negação da história própria deste continente, o que lhe inseriria na *história do mundo* (eurocêntrico) como parte de um modo de produção capitalista que já se tinha forjado na Europa, mas que era absolutamente estranho aos padrões político-econômicos daqui (MARX, 1996, cap. XXIV).

A forma original como a América Latina se inseriu – ou melhor, foi inserida – no sistema-mundo é provavelmente a marca mais explicitamente percebida ainda hoje pelos homens e mulheres do continente, sejam eles preocupados com a constituição de formulações práticas autênticas ou não. Estamos, aqui, no âmbito da economia-política, que se tornou expressão prioritária, quase hegemônica, da mundialização da Modernidade, sob o desígnio de globalização. Ainda que aspectos culturais da globalização das relações internacionais também sejam amplamente sentidos e bastante problematizados por teóricos diversos, a globalização econômica é, sem dúvidas, o carro-chefe de tais relações. Inclusive porque o interesse na imposição de determinados modelos culturais sobre outros pauta-se, desde o início da conquista e até hoje, nos interesses de exploração econômico-financeira.

Considerando os valores eurocêntricos do sistema-mundo imposto às diversas nações a partir do início da Modernidade, falando, portanto, desde um horizonte eurocêntrico¹¹⁹, a América Latina entra no modo capitalista internacional de produção desde o início da exploração européia, mas não é, em si, ainda capitalista. Dito de outra forma, em uma perspectiva comparativa, deve-se compreender que a Europa vinha forjando as condições objetivas para transformação social, o que se dava pelo desenvolvimento pleno do modo feudal de produção, o qual se deparava com seus limites estruturais. As contradições internas do modo feudal exigiam sua própria superação, processo que se deu fortalecido pela expropriação das riquezas da América e pelas demais formas violentas descritas por Marx no Capítulo XXIV d’*O Capital*. Estavam postas, então, na Europa, as condições para realização do capitalismo. A América, por sua vez, não havia passado por desenvolvimento similar a nenhum dos modos de produção pré-capitalistas descritos por Marx, inclusive porque os

¹¹⁹ Este horizonte é o único que pode ser tomado como ponto de partida para uma reflexão acerca da economia global, uma vez que foi ele o responsável pela globalização (inclusive) da economia. Não há outra perspectiva que pode ser tomada como ponto de partida neste âmbito mundial, ainda que os caminhos futuros possam ser objeto de transformação prática.

povos ameríndios desconheciam e não necessitavam daquelas formas de organização social. Ainda que se possa encontrar, em determinadas civilizações pré-colombianas, indícios de relações produtivas assemelhadas a modos asiáticos, escravistas ou feudais, são tantas as concessões necessárias para que se possa enquadrar tais civilizações em um ou outro modo de produção que apenas um desejo religioso pela ortodoxia marxista justificaria fazê-lo. As condições objetivas de vida dos povos ameríndios não os havia impulsionado a passar pelos modos de produção pré-capitalistas, necessários, segundo Marx e Engels, para se chegar ao capitalismo – da mesma forma que, segundo os autores, o desenvolvimento pleno do capitalismo seria condição para a adequada transição socialista. Nada disso encontrava similaridade histórica no continente ameríndio. Eram paradigmas distintos e incomensuráveis, para retomar a força do termo empregado por Kuhn e evocado por Dussel em sua *Ética da Libertação* (p. 53, 60).

Uma vez que o objetivo desta etapa do presente capítulo não é o de analisar o desenvolvimento do capitalismo na América Latina, mas tão somente demonstrar a condição peculiar em que nosso continente, não capitalista, participa desde a conquista, de maneira substancial, do capitalismo internacional, tomarei breves referências ao desenvolvimento do capitalismo no Brasil como representativas do ocorrido nos demais países da região. Não ignoro as evidentes distinções entre o desenvolvimento do capitalismo no Brasil em relação a outros diversos países, mas me permite este recorte a elucidação da relação desejada, entre a Europa capitalista e a América Latina contraditoriamente parte do capitalismo sob perspectiva européia e não-capitalista em suas relações internas.

Talvez seja mesmo a diferença de perspectivas – entre o ponto de vista europeu/do sistema-mundo e o ponto interno brasileiro ou latino-americano – um dos elementos que explique a controversa famosa na tradição sociológica brasileira, entre autores como Caio Prado Jr. e Nelson Werneck Sodré: se o Brasil é capitalista *desde sempre* – leia-se, desde a conquista – ou se o capitalismo seria resultado de um desenvolvimento interno das forças produtivas brasileiras. Ambas as posições se encaixam no contexto que estou a construir neste capítulo, por serem, repito, explicações complementares de um mesmo fenômeno observado sob diferentes perspectivas. O que merece destaque é o fato de que apenas no século XX o Brasil inicia um processo de desenvolvimento capitalista que se poderia considerar mais amadurecido. Até então, as relações de produção eram de outras naturezas – escravistas, feudais, mistas.

A título de ilustração, vejamos que Nelson Werneck Sodré reconhece na segunda metade do século XVIII “um instante de transição do desenvolvimento econômico brasileiro” em função das “alterações graves ao quadro interno brasileiro” ocasionadas por aquilo “que é mais importante, o essencial mesmo, a segunda metade do mencionado século assinala a grande transformação que é a caracterização plena, no ocidente europeu, do mundo capitalista” (SODRÉ, 1978, p. 74-75). Esta transformação nas relações interiores brasileiras, ocasionada pelo contexto capitalista internacional, será mais enfaticamente sentida no fato da abolição da escravidão. “No conflito entre o colonial e o moderno, de que o nosso país, na época, era palco, o trabalho escravo não tinha mais lugar” (p. 99). Só então começaria a se desenvolver no Brasil uma classe operária mais volumosa, visto que até então operariado se restringia praticamente aos trabalhadores rurais.

A análise procedida levará o autor a compreender que “o desenvolvimento do capitalismo no Brasil acompanha estreitamente o desenvolvimento industrial” (SODRÉ, 1974, p. 71), o qual é dividido pelo próprio Sodré em três fases, sendo a primeira delas situada entre meados do século XIX e a crise de 1929. Neste período, o autor identifica um “lento desenvolvimento, particularmente na segunda metade do século XIX, a atividade produtiva mais importante é a agricultura de exportação, configurando o modelo de economia dependente, em que estão presentes muitos dos traços da economia colonial” (SODRÉ, 1974, p. 71). Observe-se que os elementos coloniais ainda estão presentes, demonstrando que este estágio é, ainda, de transição do pré-capitalismo para o capitalismo propriamente dito. Afinal, “sendo o Brasil de proporções e variedades continentais, não tinha o país a uniformidade na vigência dessas condições” (SODRÉ, 1978, p. 98). Apenas quando a Europa chega a um nível mais avançado do desenvolvimento capitalista, portanto, o desenvolvimento do capitalismo começa a ganhar lugar no Brasil¹²⁰ e em outros cantos da América Latina. Esta é a desigualdade comparativa que se faz refletir ainda hoje na economia internacional. É a condição *original e inédita* de entrada do continente latino-americano no sistema-mundo. Entramos, com um desenvolvimento pré-capitalista, no *jogo* do sistema-mundo capitalista amadurecido, desenvolvido. Nossa entrada no *jogo* é marcada pela condição enfraquecida de

¹²⁰ Ainda que outros teóricos das ciências sociais venham defender que o Brasil é, de certa forma, capitalista desde o início da colonização, concordarão que o desenvolvimento de formas mais avançadas deste modo de produção no país só se dá a partir do segundo terço do século XX. No que nos interessa para a presente análise, portanto, a disputa interna das teorias sociológicas não representa diversidade de posição. A desvantagem comparativa do capitalismo no Brasil em relação à Europa será entendimento comum aos autores.

que dispúnhamos, e assim o era porque o *jogo* em questão não era o nosso. Mais uma originalidade posta como condicionante da nossa história, e que exigirá, portanto, originalidades interpretativas na construção de uma teoria que nos seja própria. São necessárias interpretações e produções filosóficas autênticas em relação a esta realidade posta.

4.2. A singularidade e a dimensão erótica

A originalidade que marca a construção da América Latina – portanto, a construção a partir da conquista – pede pelo reconhecimento da alteridade em relação ao padrão eurocêntrico, como condição à existência autêntica dos povos de nosso continente, dos seus respectivos *ethos* multiculturalmente formados. Nesta condição, está implicada, além do reconhecimento de certo *direito de ser latino-americano*, uma ruptura estrutural no sistema da Modernidade, a saber, a ruptura da totalidade eurocêntrica e a possibilidade de múltiplas, infinitas, alteridades. Se a gestão da centralidade se valeu da *simplificação do mundo da vida por racionalização* (EL, p. 60), a condição de reconhecimento de alteridades ora posta significará uma crise profunda e irreversível no fundamento gestor da Modernidade. A simplificação, nestas circunstâncias, perde lugar para a diversidade, para a multivariada, para a complexidade, em um processo que, ao que parece, estamos assistindo desenvolver-se na sociedade global deste início de século. O reconhecimento à alteridade, ao mesmo tempo que significa o *direito de ser latino-americano*, implica o *direito de não ser do sistema-mundo* como totalidade, eurocêntrico, hegemônico.

Tratarei no item seguinte deste capítulo de alguns aspectos referentes à condição do sistema frente à presença de alteridades. Por ora, abordarei outra face desta mesma problemática, indissociavelmente ligada à primeira. Quero começar pela abordagem da alteridade em uma dimensão singular, subjetiva. A esta que Dussel, em suas primeiras obras filosóficas, relaciona ao que chama por *erótica da libertação* (FE3).

A percepção da alteridade, nas formulações propostas pela filosofia dusseliana da libertação, não depende de uma postura de *caridade* do sujeito ou de sua *boa vontade*, o que exigiria uma certa insustentável defesa da bondade natural do ser humano. Na verdade, a percepção da alteridade não depende sequer do *sujeito que percebe*, uma vez que é o outro, o percebido, que impõe-se como problema àquele primeiro sujeito. Pensemos nesta questão

compreendendo a relação entre dois sujeitos, o *mesmo*, que percebe, e o *outro*, percebido. Tenhamos claro que tais sujeitos são ora tomados como indivíduos, mas analogicamente representantes de culturas ou *ethos*. Tenhamos claro, ainda, que o problema da negação da alteridade está precisamente no fato de o *mesmo* não reconhecer o *outro* como outro. O *mesmo* nega-o, elimina-o ou *mesmifica*-o, o que dá no *mesmo*. Ainda quando age dialogicamente, por não reconhecer a alteridade do *outro*, o *mesmo* pratica um monólogo. Dialoga consigo *mesmo*, ou, para ser mais preciso, cria um diálogo entre o *mesmo* e a imagem-que-o-*mesmo*-faz-do-*outro*. Isso ocorre porque sem o irrompimento rumo à alteridade, os horizontes do sujeito estão restritos aos limites de si *mesmo*, aos estreitos limites de sua própria e isolada capacidade hermenêutica de compreensão do mundo. Capacidade que poderia ser potencializada ao infinito¹²¹, se o *mesmo* ousasse conhecer a potencialidade hermenêutica do *outro*, dos *outros*.

Ocorre, todavia, que o modelo *ensimesmado* ou ontológico é aquele em que, segundo Heidegger, “o ser recolhe o ente pelo fato de que é o ente [...], todo o ente é no ser” (HEIDEGGER, 1979a, p. 17). Tomo aqui o *ser* como o *mesmo*, o que leva a compreender que no modelo ontológico eurocêntrico, o *mesmo* recolhe em si o *outro*, processo que automaticamente elimina a alteridade deste *outro* em favor da manutenção da mesmidade. Neste modelo, a dialética é do *mesmo* consigo, é uma falsa dialética, um monólogo. O processo é descrito por Dussel em seu *Método para uma filosofia da libertação*, tendo um primeiro momento no caminho em que “o discurso filosófico parte da cotidianidade ôntica e se dirige dia-lética e *ontologicamente* para o fundamento” (MFL, p. 183). Trata-se do caminho que ruma do ente para o ser, ou da imagem-do-*outro*-segundo-o-*mesmo* para o *mesmo*. Não esqueçamos que a categoria *ente* serve para tudo aquilo que não é o ser, tudo aquilo que é recolhido pelo ser: objetos, vidas, tudo. O momento seguinte, que completa o processo dialético, é o caminho inverso. Trata-se da demonstração da relação originária do ser sobre o ente. “É a filosofia como ciência, [demonstrando a] relação fundante do ontológico sobre o ôntico” (MFL, p. 183). A leitura dusseliana conclui assim aquilo que se expressa eurocentricamente como movimento dialético: do particular para o geral, e deste para o primeiro. Como o geral é fundante, ele dá sentido ao particular, por isso *todo ente é no ser*. E só no ser. Todo *outro* se reduz ao *mesmo*.

¹²¹ Não por acaso a terminologia adotada é muito próxima da proposta por Levinas. Dussel faz esse caminho, mas dá aos termos sua própria roupagem hermenêutica. Sigo caminho semelhante. Esta mesma observação valerá para outros importantes conceitos, como o de *rostos*, que aparecerá adiante.

Mas neste ponto em que tudo parecia se resolver aos olhos da filosofia eurocêntrica hegemônica, Dussel aponta a existência de um *ente* que se recusa a recolher-se no *ser* – para mantermo-nos na terminologia heideggeriana. O *rosto* do outro, sua presença, seu grito por justiça que permanece a incomodar o ser quando este quer dar por terminada a questão. Este rosto, este grito, de um sujeito que se faz presente e justamente por sua presença na materialidade do mundo, na mundaneidade, não se *esfumaça*, permanece sólido, não cabe na totalidade do *mesmo*, mas aos olhos deste também não é *outro*, inexistente que é o reconhecimento à alteridade. É apenas um incômodo, um desconforto, um algo que atrapalha a eliminação do indesejado para que seja restabelecida a zona de conforto do mesmo. Quase misturados neste processo estão, segundo Dussel, os terceiro e quarto momentos do processo que, para nosso autor, já deixou de ser dialético e passou a ser analético ou ana-dia-lético. O terceiro momento é apenas o *incomodo* notado pelo *mesmo*, quando é tirado da sua zona de conforto por algo estranho. O quarto momento do processo se dá pela percepção que o incômodo é causado por um *outro*. E reitero: não se trata de um reconhecimento da alteridade voluntariosa pelo *mesmo*, mas resultado de um incômodo que ele não foi capaz de sanar nos limites simplistas da dialética inicial. Reconhecido o *outro*, incapaz que é de ser reduzido ao *mesmo*, dois caminhos são possíveis. Um deles é a eliminação efetiva e factual deste *outro*, seja pelo extermínio – como no caso dos *ameríndios* ou tantos outros registrados ao longo da história; seja por meio do seu isolamento, pela retirada de sua presença do convívio em sociedade – tal como denunciado, por exemplo, por Foucault: as clínicas, os manicômios, as prisões, todos como formas de isolamento dos sujeitos desagradáveis e indesejáveis aos cidadãos comuns, medíocres. O outro caminho possível é a atribuição de status de alteridade ao *outro*. Não apenas o seu reconhecimento, mas o reconhecimento de sua condição de alteridade. Significa, então, o rompimento definitivo da totalidade ontológica que abre caminho para a infinitude das alteridades e de todas as possibilidades interpretativas que elas representam. Neste sentido, que completa em definitivo o movimento analético, cada sujeito passa a ser um *outro*, distinto, não bastando ter no *mesmo* a unidade de comparação. Os três movimentos finais são assim descritos por Dussel:

Em terceiro lugar, entre os entes há um que é irreduzível a uma de-dução ou de-monstração a partir do fundamento: o ‘rosto’ ôntico do outro que em sua visibilidade permanece presente como trans-ontológico, metafísico, ético. A passagem da totalidade ontológica ao outro como outro é ana-lética, discurso negativo desde a totalidade, porque se pensa a impossibilidade de pensar ao outro positivamente desde a mesma totalidade; discurso positivo da totalidade, quando pensa a possibilidade de interpretar a revelação do outro desde o outro. Essa *revelação do outro* já é um quarto momento, porque a

negatividade primeira do outro questionou o nível ontológico que é agora criado desde um novo âmbito. O discurso se faz ético e o nível fundamental ontológico se descobre como não originário, como aberto desde o ético, que se revela depois (*ordo cognoscendi a posteriori*) como o que era antes (o *prius* da *ordo realitatis*). Em quinto lugar, o mesmo nível ôntico das possibilidades fica julgado e relançado desde um fundamento eticamente estabelecido, e estas possibilidades como práxis analética transpassam a ordem ontológica (MFL, p. 183).

A analética, portanto, deve ser compreendida menos como uma recusa da dialética, mas sim como seu alargamento, sua superação em sentido de continuação. “O momento analético é, portanto, crítico e superação do método dialético negativo, não o nega, assim como a dialética não nega a ciência, apenas o assume, o completa, lhe dá seu justo e real valor” (FL, p. 187).

É especialmente relevante o fato da simples presença do outro ser desencadeadora do incômodo que não se resolve no âmbito do mesmo. Não se pode ignorar este incômodo em função do necessário respeito que se deve aos valores anunciados como pilares fundamentais da civilização eurocêntrica, moderna, tais como a democracia, a liberdade necessária à liberalidade, os direitos – necessários para que se cobre o respeito ao direito de propriedade. Princípios cuja validade se previa apenas para discursos – *Liberté, Égalité, Fraternité* – constroem o *mesmo* a ter que dizer algo frente à interpelação do *outro*. E nem mesmo as barreiras impostas pelas hipocrisias discursivas, pelas instituições metafísicas criadas para controlar as ações mundanas – a superestrutura de estado, inclusos seus aparelhos ideológicos – impedem a interpelação deste outro, em sua mundaneidade material que se recusa a *esfumaçar-se*. Não se pode, assumidamente ao menos, eliminar o incômodo que é o *outro* factualmente – não se pode assassiná-lo sem que toda a superestrutura se volte contra o próprio *mesmo*. Por outro lado, para que se realize esta interpelação constrangedora não é preciso nem o status, nem o poder, nem a articulação oferecidos pelas instituições burguesas modernas. A simples presença do *outro* constrange. E tanto mais constrange quanto mais pública se faz, especialmente nos tempos atuais em que vivemos a proliferação de meios e de possibilidade de acesso à comunicação. A alteridade se faz presente mesmo quando não se reconhece como tal:

O pobre, o dominado, o índio massacrado, o negro escravo, o asiático da guerra do ópio, o judeu nos campos de concentração, a mulher objeto sexual, a criança sob a manipulação ideológica (ou a juventude, a cultura popular ou o mercado, sob a publicidade) [...]. O oprimido, torturado, destruído em sua corporalidade sofredora simplesmente grita, clama por justiça:

‘Tenho fome! Não me mate! Tenha compaixão de mim’ – exclama o miserável.

[...]Estamos diante do escravo que nasceu escravo e não sabe que é uma pessoa. Simplesmente grita. O grito, como ruído, rugido, clamor, protopalavra mas não articulada, que é interpretado em seu sentido por aquele que ‘tem ouvidos para ouvir’, indica simplesmente que alguém sofre e que a partir de sua dor lança um clamor, um pranto, uma súplica. É a ‘interpelação’ originária (ARR, p. 141-142).

O *outro* se faz presente, impõe-se, constrange o *mesmo* a percebê-lo, a ter de, de alguma forma, lidar com ele. Em um ato de rebeldia ao direito de ser que lhe fora negado, à sua condenação à condição de inumanidade, o *outro* se apresenta insistentemente como problema à simplificação por racionalização eurocêntrica. Instaura assim, à força se preciso, a presença da alteridade.

4.2.1. Alteridade erótica

Assim como no âmbito político, que abordarei adiante, no âmbito que Dussel chama por erótico o reconhecimento e respeito à alteridade implica substancial alteração qualitativa das relações intersubjetivas. O autor entende por *erótica* fundamentalmente a experiência propriamente sexual, por ele abordada em 1977 como “a relação varão-mulher¹²²” (FL, p. 100)¹²³. Mas também a apresenta como espaço relacional de abrangência quantitativa inversa à política, esta entendida como um campo de “influência muito maior (quantitativamente)” (FL, p. 87), portanto como campo das multidões. Assim, assumirei o campo das relações eróticas como próprio das relações sexuais e também como próprio das relações intersubjetivas não massivas, personalizadas, tendo o reconhecimento do rosto do outro como critério limítrofe: no âmbito erótico estão as relações em que o rosto do outro pode ser reconhecido na sua singularidade; são relações como aquela entre o professor e seus

¹²² Considero o termo *varão* inapropriado para o contexto, por reafirmar o símbolo fálico que será combatido por Dussel no âmbito da erótica. O autor o usa para distinguir o *homem* como espécie humana do *homem do sexo masculino*. Nos dicionários de língua portuguesa, todavia, não encontrei termo sinônimo que fosse mais apropriado sem deixar de representar o correto conteúdo a ser expresso. Nota minha.

¹²³ Entendo que a evolução da presença de alteridades exige a resignificação desta definição, em respeito às distintas orientações sexuais que se manifestam nos últimos anos. Os amplos movimentos por respeito à diversidade sexual são, sem dúvida, uma das mais evidentes formas de imposição da *alteridade negada* ao *mesmo* estabelecido pela simplificação moderna da realidade. Este reconhecimento que faço, por sua vez, não desobriga como tarefa filosófica um questionamento sobre a dimensão fetichista (em sentido dusseliano) de tais movimentos e das próprias opções sexuais subjetivas.

estudantes, entre o médico e seu paciente, entre o pai ou a mãe e seus filhos e filhas. Tentarei demonstrar, ainda, que ambas as qualidades de relações no campo que defini como erótico são profundamente interrelacionadas, constituindo, em verdade, fontes mútuas de influência em um processo analético.

A libertação em âmbito erótico se faz necessária porque na sociedade eurocêntrica moderna o *mesmo* é masculino. O *cogito* de Descartes é masculino, bem como o *ego*, fálico, de Freud (FL, p. 100-101). Em termos de totalidade e exterioridade, de *mesmo* e de *outro*, a configuração atual da sociedade propõe o masculino como *ser* e o feminino como *ente*, e o *uxoricídio* como negação da alteridade do *outro* e sua condenação ao *mesmo*. Como nos outros casos, a negação pode ser factual coercitiva – o assassinato, o estupro, o subjugo, o cárcere regulado pela força ou pelo controle da microeconomia familiar – ou factual persuasiva, velada: a adoção do masculino como padrão e a condenação do feminino que deve se negar enquanto tal, deve se transformar em masculino para sua aceitação. A recente ascensão das mulheres a postos centrais no mercado de trabalho oferece ao leitor possibilidade de testemunhar esta constatação: as mulheres bem-sucedidas são muitas vezes *homens*, naquilo que há de pior nesta figura simbólica de *homem*: o abandono da família, a vontade de poder, o egocentrismo. A gravidez torna-se ameaça e as dores e desconfortos mensais devem ser ignoradas, inexistente que são em uma realidade simplificada pela razão masculina, eurocêntrica. O falo se torna parâmetro.

Mas “o órgão sexual é, no ser humano, a presença na totalidade da ausência do outro: é um chamado à realização do outro em sua negatividade” (FL, 103). Trata-se de uma abertura à exterioridade, à alteridade, ao *outro* ou à *outra* e única e exclusivamente por meio do reconhecimento da plena distinção em relação à alteridade erótica é que o sujeito, já des-totalizado, pode se realizar. Se o Marquês de Sade realmente acreditava, como defendia em sua *Justificação do prazer*, que no ato sexual deve-se preocupar exclusivamente com o prazer próprio, que tão melhor será o prazer quanto menos se preocupar com o *outro*, nos restará lamentar a pouca intensidade, a limitada vivência do pobre Marquês em suas experiências no âmbito erótico. Pois sem o reconhecimento da alteridade, sem o pleno respeito à condição de outro, que é condição à ruptura da totalidade que confina o *mesmo* em si, não é possível se chegar ao outro. Sem este movimento de irrupção da totalidade, os limites do *mesmo* prevalecem, havendo apenas o movimento pseudo-dialético entre o *mesmo* e a imagem-do-outro-segundo-o-mesmo. Não há coito, senão masturbação.

A realização do ato sexual em sua maior intensidade só se pode dar por meio absolutamente oposto ao proposto pelo pensador iluminista e sua racionalidade reducionista da realidade. Apenas assim a erótica poderá ser considerada liberta, para o homem, que não estará mais limitado ao auto-erotismo; e duplamente para a mulher, que também não estará mais condenada ao auto-erotismo, mas também não mais lhe serão impostos os valores de uma “falocracia” (FL, p. 104), em que ela precisa *tornar-se* homem ou submeter-se à condição de coisa, objeto do prazer dele. Nas palavras de Dussel,

a ideologia machista aliena a mulher; a mulher, alienada, deforma o filho; o filho, deformado, é matéria disposta à injustiça política. A libertação da mulher aniquila o machismo e permite a aparição do casal como iguais (distintos sexualmente, mas pessoas ou rostos com igual direito à vida, ao trabalho, á educação, à política etc.). O casal permite a aparição do filho e do irmão. A morte da casa, da família fálica, permitirá a aparição de uma nova casa, o lar¹²⁴ liberto aonde reine uma erótica expansiva, inovadora, fecunda, não traumática (FL, p. 107).

Este novo lar, esta nova concepção de ser humano liberto do modelo falocrático, refletirá naturalmente nos espaços diversos entre a intimidade da erótica propriamente dita e a massividade que caracteriza a política. A leitura dusseliana não confronta Freud e tantos outros no entendimento que as condições de desenvolvimento inicial do filho, em sua infância, influenciarão sua formação adulta.

Mas, ainda no âmbito erótico, Dussel opõe-se a Freud, em um movimento que decididamente acompanho. Refiro-me ao entendimento psicanalítico segundo o qual o desejo do filho pela figura materna ou da filha pela figura paterna é próprio a todo ser humano, e não apenas característica dos humanos em uma sociedade eurocêntrica moderna. Com efeito, as afirmações de Freud, tão enfáticas e cheias de autoridade, sobre o homem pré-histórico, revelam o quanto o autor estava restrito aos horizontes eurocêntricos, o quanto foi incapaz de perceber a realidade outra que se lhe apresentava. Baseou sua teoria, em *Totem e tabu*, em uma leitura da história que era, conscientemente ou não, hegeliana: tomava por padrão o homem europeu, o qual entendia como maduro, desenvolvido, como destino da humanidade. Escreveu Freud que

há homens vivendo em nossa época que, acreditamos, estão muito próximos do homem primitivo, muito mais do que nós, e a quem, portanto,

¹²⁴ O texto original utiliza o termo *hogar*, que pode ser compreendido figurativamente como *lar*, mas que significa *lareira, fogueira* (cf. Dicionário Michaelis). Nota minha.

consideramos como seus herdeiros e representantes diretos. Esse é o nosso ponto de vista a respeito daqueles que descrevemos como selvagens ou semi-selvagens; e sua vida mental deve apresentar um interesse peculiar para nós, se estamos certos quando vemos nela um retrato bem conservado de um primitivo estágio de nosso próprio desenvolvimento (FREUD, 1976b, p. 8).

Para além de tomar preconceituosamente como similares os homens pré-históricos e os aborígenes que mantinham sua condição em tempos de modernidade europeia, Freud escolhe caminhos metodológicos pouco seguros ao basear-se tão somente em fontes secundárias de uma ciência – a antropologia – que, como se constatou, tinha à época marcas fortes de preconceitos e até dogmatismos¹²⁵. Esta fonte incerta, todavia, é a única *evidência* apresentada por Freud para defender a universalidade dos desejos infantis originários de complexos como o de *Édipo*. Nada há que não nos leve a contestar esta tese, reconhecendo, a partir de Dussel, que apenas na totalidade eurocêntrica do *mesmo* masculino há sentido na teoria freudiana. Isto significa, portanto, aceitar que a economia das pulsões, e mesmo as pulsões, seriam outras se a alteridade fosse reconhecida e absolutamente respeitada nessa sua condição de não eurocêntrica.

Estamos, assim, diante da possibilidade de ressignificação das relações professor-estudantes, pai/mãe-filhos/filhas, médico-paciente. A ruptura com a lógica da vontade de poder, da *falocracia*, implicaria em uma reavaliação intersubjetiva e intrasubjetiva, que se reflete não só no âmbito erótico propriamente dito, mas também em todo o conjunto das relações interpessoais. Esta reavaliação poderá ser melhor compreendida a partir de uma pedagógica-erótica da libertação.

4.2.2. Uma pedagógica erótica

A pedagógica, que segundo Dussel se manifestará em nível erótico e político, envolve o próprio processo formativo do sujeito (erótico) e do povo (político), desde sua infância à maturidade – por vezes metaforicamente compreendidas. Ela se constitui como *ponto de convergência* entre erótica e política, uma vez que “a criança que nasce em um lar é educado

¹²⁵ Ainda no início de *Totem e tabu*, Freud informa que “tanto por razões externas como internas, escolherei como base dessa comparação as tribos que foram descritas pelos antropólogos como sendo dos selvagens mais atrasados e miseráveis” (p. 8). É notório o preconceito que marcava as teorias antropológicas até, ao menos, o início do século XX. Sobre este assunto ver, por exemplo, Rodrigues (2009).

para formar parte de uma comunidade política; e a criança que nasce em uma cultura cresce para formar um lar. É por isso que o discurso pedagógico é sempre duplo e os planos se confundem continuamente” (FL, p. 109).

No âmbito da erótica, como se pode esperar, a pedagógica deve ser observada a partir das relações pessoais diretas, a partir do face-a-face. O foco das atenções da pedagógica, neste âmbito, é “a proximidade pai-filhos, mestre-discípulo” (FL, p. 109). A esta mesma pedagógica erótica, estudiosos da obra dusseliana, tais como José Luiz Ames, chamam por *doméstica*, a fim de ampliar sua caracterização para além da relação erótica propriamente dita – sexual –, mas procurando deixar clara sua distinção em relação ao âmbito massivo, próprio à política.

Em sua obra *Liberdade e libertação na ética de Dussel*, Ames explicita o entendimento que

o sistema pedagógico doméstico é a relação casal-filhos ou mestre-discípulo, que pode ser vivida na justiça (quando os pais ou mestres deixam que o filho ou o discípulo seja o Outro, com a sua história) ou na injustiça (onde os pais ou mestres querem que o filho ou discípulo seja o mesmo que eles já foram) (AMES, 1992, p. 99).

É capital a importância deste âmbito, das relações microssociais, uma vez que são espaços incontáveis em que se dão tais relações – microfísicas, em linguagem foucaultiana – as quais ocorrem, no geral, cotidianamente e por longos períodos na vida das pessoas, o que lhes dá substancial força formativa ou deformativa do *outro*. É espaço de constituição da identidade alterativa ou da interiorização pelo *outro* de sua própria negação, caminho para que ele se adapte a ser o *mesmo* – o oprimido que hospeda em si o opressor, conforme Freire. Está em questão, novamente, o irrompimento da totalidade ontológica.

Essa liberdade do outro em sua alteridade, é constantemente ameaçada, no lar falocrata, pelo filicídio (FL, p. 113): o filho que é negado em sua alteridade, condenado a ser mera continuidade de seus pais bem-sucedidos ou, o que não é diferente, condenado a ser bem-sucedido na realização dos sonhos que lhes são estranhos, por serem sonhos dos progenitores. Em oposição a esta postura, a radicalidade ética no reconhecimento da absoluta *alteridade do outro* faz entender que

os pro-genitores, os que geram alguém ‘diante’, quando decidem dar o ser ao filho, abrem-se diante do futuro histórico propriamente dito. [...] O ‘ser’ do

filho é realidade além do ‘ser’ da Ontologia. O filho é o outro que não os pro-genitores; desde sempre ‘outro’ (AMES, 1992, p. 98).

Esta mesma característica desejada da relação pai/mãe-filho/filha respeitosa à alteridade, deve ser estendida ao âmbito dos encontros entre professor-estudante e tantos outros vivenciados cotidianamente na sociedade, em que se estabelece algum tipo de hierarquia com base em relações de poder. Em todos estes casos, a filosofia da libertação considera que

a pedagógica é essencialmente esta bipolaridade metafísica do face-a-face daquele que é anterior ao Outro (pai, mestre, cultura) diante daquele que lhe é posterior sempre (filho, discípulo, povo). Entre ambos existe, pois, uma ‘diacronia’ que fará com que a transmissão do legado humano às novas gerações não se faça pela simples repetição, imitação ou recordação. Antes, é contínua re-criação, invenção (AMES, 1992, p. 98).

Nos atos de re-criação e invenção, apontados por Ames, está a possibilidade de originalidade e autenticidade propostas por Zea, necessária ao reconhecimento da alteridade latino-americana em relação à Europa. Aí está a possibilidade do novo, daquilo que está por construir, o que não deixa de ser uma libertação em relação à condenação ao *velho mundo*, moribundo segundo algumas das principais expressões da filosofia hegemônica.

4.3. A sociedade e a dimensão política¹²⁶

Em distinção ao campo erótico em seu sentido estrito e também em seu sentido doméstico, a política é o espaço das relações macrossociais, do povo, das multidões. Esta dimensão política

já não é a da [relação] mãe-filho, mas privilegiaremos a relação irmão-irmão (irmã-irmã; irmão-irmã; irmã-irmão) ou política, porquanto tem uma

¹²⁶ O leitor deve considerar que a problemática da política na filosofia da libertação, que recentemente ganhou contornos de *política da libertação*, constitui um dos maiores paradoxos metodológicos deste trabalho, se não o maior deles. Quando este trabalho começou a ser redigido, ainda não haviam sido publicados os dois volumes iniciais da *Política da libertação*. Há indicações que um terceiro volume está por vir a público em breve. Mas não se pode secundarizar o fato das últimas obras dusselianas publicadas abordarem exclusivamente a questão política – *20 teses sobre política*, *Materiais para uma política da libertação*, *Política da libertação* volumes I e II – o que indica estes caminhos como próximos passos da filosofia que projeta a libertação latino-americana, caminhos da maturidade da Filosofia da Libertação. Este assunto, talvez o mais importante – desde que tratado *pari passu* com a ética – entra no presente trabalho a partir de fragmentos, ainda que significativos, mas com importantes ausências.

fronteira de influências muito maior (quantitativamente) e funciona como primeira condicionante condicionada das demais (qualitativamente) (FL, p. 87).

Ainda delimitando o âmbito do entendimento sobre o espaço da *política*, Dussel explicita que

não inclui somente a ação de um político, profissional da política, mas toda ação humana social prática que não seja estritamente erótica, pedagógica ou antifetichista¹²⁷. É tanto o governante quanto o governado, o nível internacional, nacional, de grupos ou classes sociais, de formações sociais e seus modos de produção etc. É a relação prática na produção. Com a expressão irmão-irmão queremos sugerir esta amplíssima extensão conceitual (FL, p. 87-88).

Como zona limítrofe entre os campos erótico e político, volto a sugerir o critério do reconhecimento do rosto, possível apenas nas relações face-a-face: quando tal reconhecimento é possível, estamos, entendo, no campo das relações eróticas – propriamente ditas ou em sua forma doméstica. Quando as relações não permitem essa pessoalidade, pela quantidade de sujeitos envolvidos, considero estarmos no campo das relações políticas. Neste campo, deve-se tomar o cuidado do não esquecimento do erotismo: embora eu não reconheça o rosto do *outro* no exato momento político, sei que este rosto está lá, devo respeitá-lo em sua alteridade, visto que é irreduzível ao *mesmo*.

4.3.1. Sistemas políticos

A política se expressa sempre como sistema e na Modernidade eurocêntrica como sistemas totais. A exterioridade não é permitida, uma vez que o sistema pretendido é o próprio sistema-mundo que pretende a tudo abranger. Prova disso é a violenta simplificação teórica da realidade por meio da racionalização – tema que vem sendo recorrente em especial neste capítulo: em lugar de reconhecer a possibilidade (ou incondicionalidade) da diversidade ético-

¹²⁷ No terceiro capítulo de sua obra *Filosofia da libertação*, Dussel apresenta quatro “momentos metafísicos” da libertação: política, erótica, pedagógica e antifetichismo. Estes temas já haviam sido pautados no conjunto de obras *Para uma ética da libertação* (volumes I e II) e *Filosofia ética latino-americana* (volumes III a V). No presente capítulo, proponho abordagens da erótica e da política, em interface parcial com a pedagógica. Esta voltará à discussão, ainda, no capítulo seguinte. Entendo desnecessário abordar o antifetichismo, visto que a antifetichização, a *desmistificação* de metafísicas opressivas e veladas perpassa todo o conjunto do texto. Nota minha.

política no mundo, violenta-se aquilo que confere distinção ao distinto, sua essência, mutilando-o ao transformá-lo no *mesmo*. Necessário à sustentabilidade factual, material, dos sujeitos no sistema político, é um outro sistema, ao primeiro integrado, qual seja, o sistema econômico. Com efeito, sem uma economia que garanta a troca de insumos, suprindo ao menos as necessidades elementares dos sujeitos, estes deixam de existir e, em consequência, o deixa o próprio sistema. Assim todo sistema político será sempre, embora não somente, um sistema político-econômico.

Afirmei anteriormente¹²⁸ que o sistema político-econômico próprio à Modernidade eurocêntrica é o capitalismo¹²⁹. Ele expressava – e expressa – em âmbito econômico valores que constituem os próprios pilares de sustentação da Modernidade. Tomemos o pai da filosofia moderna como referência e vejamos que o modo capitalista de produção expressa, pelo menos: (1) o individualismo de um cógito solipsista, que só isolado da realidade, trancado em seu quarto, pode construir suas conclusões; (2) a racionalidade (sentido de racionalização, popularmente *fazer economia* ou *economizar*) deste mesmo cógito como mera *coisa pensante*, que no isolamento de seu quarto se via, *felizmente*, livre de quaisquer paixões; e (3) a subvalorização dos corpos, mera extensão, em relação ao cogito, que tem sobre aquele prioridade lógica e hierárquica: primeiro porque é puramente *coisa pensante* quando no estágio da primeira verdade, ocasião em que ainda é capaz de duvidar da existência do próprio corpo; depois porque as verdades do cogito serão sempre mais precisas e confiáveis que as supostas verdades a que se chega acerca da extensão. Estas três condições, individualismo, racionalização e subjugo dos corpos transpassam a filosofia e a política em suas expressões hegemônicas da Modernidade.

Poder-se-ia argumentar que o socialismo, seja entendido como modo de produção propriamente dito, seja como modelo de transição para um modo comunista, é também representativo da eurocentralidade moderna. Sobre essa hipótese, duas observações são necessárias. A primeira refere-se ao fato deste modelo socialista ser concebido como parte de uma filosofia europeia *crítica* à filosofia hegemônica, não podendo, portanto, ser com esta

¹²⁸ Ver item 3.1 deste trabalho.

¹²⁹ Na geopolítica contemporânea, o sistema político propriamente dito é subjugado pelo sistema político-econômico, o capitalismo: sejam monarquias ou repúblicas, parlamentarismos ou presidencialismos, democracias formais ou ditaduras – as regras são impostas e revogadas a critério exclusivo dos interesses do Capital. Provam-no as guerras do início do século XXI (Afeganistão, Iraque, Chechênia), bem como as tensões militares impostas ou apoiadas pelos EUA às nações latino-americanas (presença militar na Colômbia, mini-guerra-fria contra Venezuela e Bolívia, acobertamento de golpe cívico-militar em Honduras etc.).

confundido. Lembremos de Dussel afirmando, em trecho já citado neste trabalho¹³⁰, que os únicos autores com quem a filosofia da libertação poderia contar eram os autênticos críticos europeus da filosofia hegemônica hegeliana e heideggeriana. Nesta condição está Marx. Sua crítica à economia política é, ao mesmo tempo, crítica à filosofia hegemônica, o que significa que não pode nem ser simplesmente adotada como própria à América Latina – pois é, ainda, européia e sua aceitação acrítica implicaria em indesejada inautenticidade – mas também que não pode ser descartada como uma filosofia da dominação, visto que não o é.

A segunda observação já se constitui como parte da crítica necessária à recepção autêntica na América Latina da filosofia política crítica europeia. O critério para a aceitação de um sistema político como ético, pela filosofia da libertação, é a não fetichização deste sistema, seja ele qual for. Dussel explicita: “chamamos fetichização o processo pelo qual uma totalidade se absolutiza, fecha-se, diviniza-se. A totalidade política se fetichiza quando se adora a si mesma no império ou no totalitarismo nacionalista” (FL, p. 118). Isso significará que é necessário recusar eventuais sistemas político-econômicos que se fundem em princípios socialistas mas que se fetichizem, absolutizem-se, totalitarizem-se, negando-se ao reconhecimento da alteridade do *outro* – este agora entendido como político e também como erótico. Dito de outra forma, será recusado como antiético pela filosofia da libertação o sistema político que não reconheça alteridades políticas, outros sistemas políticos que possam com ele coexistir; bem como será recusado aquele que se fecha nos próprios limites da política, violando o direito à alteridade erótica em seu âmbito próprio, subjetivo e interpessoal.

Este segundo critério, a necessidade do sistema político ser respeitoso à alteridade erótica, é fator que exclui em absoluto a possibilidade de reconhecimento do capitalismo como sistema político-econômico autêntico em relação aos *ethos* latino-americanos. Como demonstrado¹³¹, a exploração dos seres humanos não é circunstância no modo de produção capitalista, mas condição de sua própria manutenção e sobrevivência. Ainda que se pudesse utopicamente argumentar a favor de um suposto modelo capitalista que co-exista ao lado de sistemas não-capitalistas, não há condições factuais de defender um capitalismo que não se

¹³⁰ Ver o início do Capítulo 3.

¹³¹ Ver item 3.1.2 deste trabalho.

paute na exploração em âmbito erótico, que não se sustente necessariamente pela exploração dos sujeitos ao sistema.

O mesmo não ocorre obrigatoriamente com o socialismo – o que não significa que não *possa ocorrer*. Com efeito, analisando os diversos modelos políticos latino-americanos, Dussel defende que

todos estes modelos formam uma imensa gama de possibilidades políticas. De todos eles, sem embargo e de pronto, apenas os socialismos democrático-populares manifestam-se como modelos reais de libertação, de autonomia de eleição para a periferia. Isto não quer dizer que todos os países possam realizá-lo agora e aqui, mas o certo é que os demais modelos, sobretudo os equívocos populismos de libertação nacional com frentes interclassistas (como com Perón ou Nasser) se mostram ineficazes, porque na crise, as classes dominantes nacionais se aliam às transnacionais e ao imperialismo contra as classes oprimidas ou o povo propriamente dito (FL, p. 95).

A noção segundo a qual os modelos socialistas não fetichizados, não ensimesmados, mas abertos ao povo e à sua dimensão erótica, são os únicos modelos políticos adequados ao processo de libertação latino-americana parece manter-se ainda em obras recentes de Dussel. Mostram-no os elogios do autor à relação política-cultura tal qual estabelecida, por exemplo, na Bolívia de Evo Morales (VTP, p. 64-65): mesmo reconhecendo que tais modelos são mais propostas de participação popular do que socialismos propriamente ditos (VTP, p. 19-20), Dussel não deixa de exaltar-se ao escrever sobre

os ventos que nos vêm do Sul [...] mostram-nos que as coisas podem mudar. O povo reassume a soberania! A eleição de seus próprios dirigentes, a dos candidatos, a produção renovada de seus documentos institucionais, projetos de política educativa, industrial, ecológica propostas concretas (VTP, p. 122).

O sistema político deverá ser “condicionante condicionado” (FL, p. 87) da e pela erótica; deverá colocar-se, tal como o filósofo, na posição de “discípulo atual do futuro discípulo” (MFL, p. 194); deverá tomar a intersubjetividade erótica como ponto de partida das decisões macropolíticas, evitando assim a fetichização que impediria a alteridade, reduzindo-o ao *mesmo*.

4.3.2. Subsistemas políticos e o sistema-mundo

Ainda que a simplificação do mundo por racionalização tenha incluído, violentamente quando necessário, todo o mundo no sistema único, globalizado, esta inclusão não eliminou – ao contrário, reforçou as distorções hierárquicas entre seus subsistemas. O lamento de Boaventura de Souza Santos (1993), que reconhece seu Portugal como a *periferia do centro*, comporta apenas o primeiro nível hierárquico no longo caminho que liga o centro às mais extremas marginalidades. A ruptura com a linearidade simplista sugerida pela racionalização moderna permitirá a consideração, inspirada em Dussel, de múltiplas facetas da exploração político-econômica no percurso deste caminho centro-marginalidade. Para além da clássica relação exploratória burguesia-proletariado, reconhecemos na complexidade do sistema-mundo variações tornadas possíveis pela disparidade centro-periferias, estas últimas compreendidas em seus mais diversos graus de marginalidade. Assim, se a burguesia eurocêntrica pode explorar o proletariado eurocêntrico, ela poderá também aliar-se ou opor-se – sempre exploratoriamente – às burguesias periféricas diversas; da mesma forma que o proletariado central pode sem dificuldade tornar-se explorador da burguesia e do próprio proletariado periféricos, por meio, por exemplo, de aquisições no mercado de papéis. Completam este ciclo multifacetado o entendimento tradicional marxista, segundo o qual a burguesia periférica também explora o proletariado local; bem como a compreensão que entre os diversos níveis de marginalidade das periferias tais relações de exploração se repetem incessantemente, de tal modo que a classe será tão mais explorada quanto mais marginal o for. Não se pode deixar de fazer aqui a crítica sobre o papel exploratório, de certa forma imperialista-regional que o Brasil historicamente desempenha sobre outras nações do nosso continente.

No lado mais fraco desta corrente exploratória, já na singularidade das relações eróticas, Dussel reconhecerá

a mulher popular, a mulher da cultura periférica, [que] vem assim a sofrer um duplo embate, uma dupla violação: violada por ser uma cultura e nação oprimida, por ser membro de uma classe dominada, por ser mulher de sexo violentado. Mulher pobre dos pobres do mundo. Mulher índia, africana, asiática. Vítimas do imperialismo, da luta de classes, da ideologia machista (FL, p. 105).

Tanto no âmbito político como no erótico a filosofia da libertação reafirma, portanto, a defesa do direito à alteridade como uma necessidade quando se busca eliminar a negação dos

tantos *outros* à condição de simples *mesmos*. A pluralidade de sistemas permanece no interior do único sistema-mundo, reproduzindo veladamente hierarquias de exploração em escala. A libertação só é possível se realizada nos dois âmbitos: político e erótico. Pois o governante criado no lar falocrático será necessariamente um governante forjado pela *vontade de poder*, e não pelo respeito ao outro, ao distinto. Apenas um lar liberto pode ambientar uma pedagógica da libertação, que formará o cidadão político autêntico, por opor-se à condição histórica de exploração a que vive submetida a América Latina desde o início da conquista. Por outro lado, apenas em uma cultura – âmbito político – liberta se pode gerar homens e mulheres não-machistas, que no âmbito erótico propriamente dito ou nos espaços da erótica doméstica, como a escola e outros, não fomentarão em cada sujeito a individualidade característica do modelo político-econômico da Modernidade europeia. Por isso a libertação só pode ser erótica e política. Por isso a pedagógica se apresenta como ponto de convergência.

CAPÍTULO 5

EXPRESSÕES LATINO-AMERICANAS DE UMA FILOSOFIA LIBERTA

A apropriação autêntica e ressignificação original dos conceitos da filosofia europeia, seja a hegemônica, seja sua crítica, permitiram situarmo-nos no campo próprio da produção filosófica latino-americana, contemporânea, autêntica. A necessidade, em nome da autenticidade desejada, de cuidar para que os princípios da filosofia latino-americana não contivessem em si germes da opressão que aflige o continente desde a colonização nos conduziu à reflexão acerca das dimensões erótica e política. No capítulo anterior, explanei, ora com Dussel, ora a partir dele, acerca das formas não opressivas de relações em ambas as dimensões, o que entendo como pressuposto para a prática da filosofia que pretenda a não-opressão, a libertação.

Em seu *Método para uma filosofia da libertação*, Dussel afirma que a filosofia hegemônica eurocêntrica era a *pré-história* da filosofia da libertação. Entre sua pré-história e sua própria construção histórica, é necessária uma estrutura de sustentação, uma *arquitetônica*, que, considero, deve ser fundamentada ou alicerçada na erótica e na política libertas como princípio – ainda que estas sejam, também, fim.

Percorrido este caminho de construção de fundamentos e alicerces, penso estarmos mais aptos para lidar com expressões próprias de um filosofar latino-americano. Uma vez mais seguirei o texto ora ao lado de algumas das muitas teses dusselianas, ora propondo reflexões apenas inspiradas no nosso autor em referência.

Iniciarei este capítulo propondo uma reflexão sobre o sentido próprio de *libertação*, que adjetiva a filosofia que temos em pauta, mas não é tema amplamente problematizado e debatido pela própria filosofia. De certa forma, participar de uma filosofia da libertação pressupõe engajamento prático e uma postura militante, que tornam conhecida, mas não explícita, a noção de libertação. Em uma tentativa de contribuir com a construção teórico-prática da filosofia latino-americana, apresentarei algumas reflexões acerca de possíveis concepções de libertação no contexto filosófico em que nos encontramos.

Outros dois conceitos filosóficos especialmente relevantes constarão nos itens finais deste capítulo, também buscando explicitar sua significação no contexto da filosofia autêntica latino-americana. Primeiro o conceito de *metafísica*, que descolado de sua expressão ontológica passará a ser compreendido em seu sentido originário de *filosofia primeira*, permitindo ocupar este posto estrutural com conteúdos éticos e não ontológicos. Tratarei, então, da *ética como metafísica*, o que, por seu turno, fará necessário ressignificar a própria filosofia: se sua metafísica, seu fundamento, é ético e não ontológico, os horizontes, caminhos e obrigações filosóficas também serão alterados. A partir desta compreensão, apontarei a hipótese que se me apresenta como mais adequada ao processo de libertação, a saber, a *filosofia como pedagógica*.

5.1. Concepção de libertação

As escolhas que demarcam o ponto de partida de uma determinada produção filosófica são sempre arbitrárias. Não poderia ser diferente: sempre é preciso dar um *passo atrás*, lógica ou cronologicamente, para melhor compreender o estágio atual; mas ao fazer este movimento o tal *passo atrás* ocupa provisoriamente a atenção central, exigindo por sua vez um novo *passo atrás* e assim indefinidamente. A quantidade dos recuos será sempre decisão arbitrária do filósofo, que contará, no máximo, com uma determinada chave interpretativa que lhe sugira parar por ali em seu movimento retroativo – mas ao lado desta, há tantas outras chaves interpretativas, as quais sugerem outros pontos como mais propícios para o início da retomada. A opção por não parar nunca é impossível e inviável: impossível porque conduzirá, em algum estágio, a aporias, a territórios desconhecidos e, portanto, impenetráveis; inviável porque faria perder o foco inicial, que originou o movimento de recuo – salvo, neste caso, se o foco for a própria arqueológica do saber.

Não é raro que o ponto de partida das filosofias não inclua a reflexão mais aprofundada acerca do significado de seu próprio objeto central, visto que tal filosofia propõe-se a desenvolver conhecimentos *no campo* – e não acerca *do campo* próprio – deste seu objeto. Dito de outra forma, a distinção que estabeleço aqui é entre, por exemplo, desenvolver proposições adequadas à epistemologia na contemporaneidade e refletir na contemporaneidade sobre o que é epistemologia, que é o mesmo que fazer uma meta-epistemologia ou, neste sentido, uma filosofia da epistemologia. As obras que se constituem

de maneira eficiente no campo dos avanços epistemológicos, em geral, não despendem esforços na reflexão que chamo por meta-epistemológica. Ocorrência similar é percebida, muitas vezes, na ausência da reflexão acerca do que seja a própria filosofia em geral – e não apenas seus campos de estudo em particular. Antônio Joaquim Severino ao buscar “entender as atitudes fundamentais que delineiam o estilo específico do filosofar brasileiro” aponta como uma das duas constatações elementares

o fato de que o praticante da filosofia entre nós nem sempre revela uma preocupação marcante em se *posicionar explicitamente quanto ao sentido da tarefa do filosofar*. Parte direto para sua atividade de análise, de reflexão e de crítica, que ele julga como filosófica, e assim desenvolve seu esforço, incorporando, com sua atitude, o ditado de que nadar se aprende nadando (SEVERINO, 1999, p. 24-25).

Embora o escopo de seu estudo seja *A filosofia contemporânea no Brasil*, a análise de Severino, nos últimos anos do século XX, assemelha-se consideravelmente à procedida por Salazar Bondy três décadas antes. Aquilo que o filósofo peruano chamava por aceitação quase acrítica das correntes filosóficas europeias, Severino reconhece na produção filosófica brasileira: “a grande maioria de nossos pensadores desenvolve seu esforço teórico deixando-se guiar por algum modelo filosófico já constituído” (1999, p. 24), desobrigando-os, assim, de refletir acerca do sentido próprio da filosofia. De certa forma, a constatação anunciada anteriormente é resultado desta última.

Penso que são distintos os motivos que levaram os autênticos filósofos latino-americanos a não se debruçarem mais detidamente sobre o sentido próprio do conceito *libertação*. Não deixa de surpreender a ausência das abordagens que chamo por meta-filosóficas acerca do tema: há esforços por conceituação e delimitação da *filosofia da libertação*, há indicações claras acerca das possíveis e necessárias *frentes de libertação*, mas é ainda pouco debatido o sentido originário da noção *libertação*, suas relações diretas com a liberdade propriamente dita. De modo que faltam ainda esforços para consolidar a resposta à pergunta: o que é *libertação*?

Por um lado, a ausência de reflexões filosóficas mais detidas e em maior quantidade acerca do conceito *libertação* pode ser explicada pelo fato da *filosofia da libertação* ter surgido no bojo de uma série de *movimentos de libertação* na América Latina. E surgiu um tanto tardiamente em relação a tais movimentos. Mesmo que nos detenhamos apenas aos movimentos de libertação representativos das áreas do saber mais próximas à filosofia e aos

mais rotineiramente citados na obra dusseliana, depararemos-nos, por exemplo, com uma pedagogia freireana, que encontrava uma forma bastante madura nas publicações de *Educação como prática da liberdade* e da *Pedagogia do oprimido*, respectivamente de 1967 e 1970¹³². Com efeito, um texto freireano que teve menor alcance que os dois marcos acima citados havia se tornado público ainda em 1959, em Recife, e continha já as bases mais substanciais do movimento pedagógico de libertação. Trata-se da tese *Educação e atualidade brasileira*.

A teologia da libertação, por sua vez, tinha a disposição, em meados dos anos 1960, a difusão consolidada de obras que se constituiriam como seus antecedentes imediatos, tais como a *Teologia da esperança*, de Jürgen Moltmann, *A cidade secular*, de Harvey Cox e *Sobre a teologia do mundo*, de Johann Baptist Metz. Entre o final dos anos 1960 e 1972, boa parte do arcabouço fundamental *definitivo* da teologia da libertação havia sido construída e vinda a público: a tese de Rubem Alves, publicada em inglês com o título *Teologia da esperança humana*¹³³; a *Teologia da revolução*, de José Comblin; o marco mais destacado, a *Teologia da libertação*, de Gustavo Gutierrez; e, de Leonardo Boff, *Jesus Cristo libertador*.

Neste mesmo período, a filosofia da libertação vivia ainda uma fase que considero como sendo a de sua estruturação mais inicial, qual seja, a controversa entre Salazar Bondy e Zea acerca da existência ou não de um filosofar propriamente latino-americano. Ainda que esta controversa carregue em si importante carga teórica e que alguns de seus avanços subsidiem a produção filosófica até hoje – inclusive este texto – há uma visível diferença no estatuto do desenvolvimento da filosofia da libertação, neste período, se comparada às correlatas pedagogia e teologia. Entendo que apenas em 1973 e, em especial, em 1974 a filosofia da libertação começaria a ser desenvolvida em patamares pouco mais equivalentes aos da pedagogia e da teologia, primeiro com o volume inicial de *Para uma ética da libertação* e, principalmente, com a publicação do *Método para uma filosofia da libertação*. Ainda assim deve-se considerar que o caminho tomado para o desenvolvimento da filosofia da libertação por Dussel – seu principal expoente – passa primeiro por uma arqueológica e em seguida por uma arquitetônica, de modo que muito mais tardiamente surgiriam as obras efetivamente sintéticas do conhecimento gestado e produzido neste campo filosófico.

¹³² Segundo Gadotti (1999, p. 262), a *Pedagogia do oprimido* teve sua primeira publicação em 1970; o manuscrito, em português, data de 1968.

¹³³ A publicação brasileira se deu sob o título *Da esperança*, em 1987.

Enquanto a *Pedagogia do oprimido* de Paulo Freire já continha a essência de sua pedagogia libertadora, as obras iniciais de Dussel propunham apenas as bases, os caminhos, os métodos. Talvez – e esta é apenas uma hipótese a ser considerada – a construção definitiva tenha se iniciado somente com a *Ética da libertação*, nos últimos anos do século XX.

O descompasso histórico, o fato da filosofia da libertação surgir de maneira não-definitiva e apenas anos depois da consolidação de formas mais avançadas ou próximas das *definitivas* da pedagogia e da teologia da libertação ocasionou a adoção da noção de *libertação* como pressuposto, e não como tema. A pergunta a ser respondida era: *como pode a filosofia contribuir com o processo de libertação?*, visto que outras áreas do saber já estavam oferecendo suas reflexões e contribuições ao processo. Esta pergunta, urgente, talvez tenha ajudado a encobrir aquela que entendo como não suficientemente respondida, a saber: *o que é a libertação?* Ajudava este encobrimento o fato de não haver significativa crise originada por distinções no entendimento acerca do sentido de libertação: mesmo quando não dialogavam diretamente, pedagogia, teologia e, depois, filosofia, assumiam rumos gerais semelhantes como caminhos de libertação. Não havendo crise, não houve por parte da filosofia a extensa problematização do conceito.

A ausência de significativas discordâncias acerca do sentido da *libertação* desejada pelos diversos movimentos pode ser melhor compreendida por uma característica comum a estes movimentos que, acredito, ajuda a justificar a ausência de maior quantidade de estudos filosóficos dedicados especificamente a este conceito-chave *libertação*: refiro-me à relação que todos estes movimentos guardaram, em significativa intensidade, com princípios religiosos, especificamente cristãos. Não significa dizer aqui que a filosofia da libertação é uma vertente da teologia correlata. Da mesma forma que a pedagogia do oprimido, anterior à própria teologia da libertação não o é. Mas é inegável que os maiores expoentes destes três movimentos mantêm elevado apreço por valores do cristianismo que consideram defender.

Dada a elementaridade da relação, não abordarei a forte ligação entre a teologia da libertação e o cristianismo. Tratarei brevemente de Freire e Dussel, expoentes da pedagogia e da filosofia da libertação, apenas para demonstrar a distinção de caminhos entre sua produção teórica e a fé professada. Freire desenvolveu sua pedagogia do oprimido como parte de sua tarefa religiosa, de sua militância cristã. Em sua última entrevista, concedida à TV-PUC, afirma sua “crença que indiscutivelmente interfere na minha [dele] forma de pensar o mundo” e, por isso que, ainda “muito jovem” foi às zonas pobres de Recife “movido por uma certa

lealdade ao Cristo”. Chega, por fim, a afirmar que ficou “com Marx na mundaneidade a procura de Cristo na transcendentalidade”. Aponta, assim, sua motivação religiosa, em certo sentido missionária, para a construção de uma proposta pedagógica de libertação. A cristandade moveu Paulo Freire na decisão dos rumos de sua pedagogia.

Dussel, por sua vez, teve parte seus estudos fomentados por instituições religiosas, mas não transpassou de início sua militância cristã para sua obra teórica no campo da filosofia¹³⁴. Prova-o a insistência por situar-se no interior do pensamento heideggeriano no início de sua própria produção filosófica, a exemplo do que faria um bom estudioso latino-americano não-autêntico. Foi a leitura de Levinas, como já visto¹³⁵, que motivou a transformação profunda na produção filosófica dusseliana. A vinculação religiosa de Levinas pode, naturalmente, pesar no julgamento acerca da motivação religiosa de Dussel, mas não se pode negar que foram elementos teóricos, filosóficos, de Levinas que influenciaram o filósofo latino-americano. No caso destes dois autores, a influência religiosa parece menos diretamente exercida na motivação de suas obras, ainda que indubitavelmente presente na construção dos valores subjetivos e intersubjetivos de ambos.

Entendo que justamente esta *formação pessoal* religiosa, que perpassava todos os autores envolvidos nos movimentos de libertação¹³⁶, é elemento que colaborava em dar-lhes um entendimento aproximado do sentido de *libertação*, mesmo sem refletirem objetiva e explicitamente acerca dele como conceito filosófico.

É possível, todavia, arriscar um caminho que delineie, ainda que não defina precisamente, a noção de *libertação*. Esta possibilidade se abre justamente em função das décadas de produção teórica sobre assuntos que a envolvem. Buscarei, a seguir, a partir de intuições diversas, contribuir com este delineamento.

¹³⁴ Não abordo aqui a produção teórica de Dussel diretamente relativa ao campo religioso, especialmente no âmbito da história da igreja, por ser desvinculada pelo próprio autor da produção estritamente filosófica. Tomo por base a edição feita por Dussel de suas obras completas.

¹³⁵ Ver item 3.2.2 deste trabalho.

¹³⁶ Pode-se defender que Salazar Bondy e Leopoldo Zea constituam exceção a esta regra. A esta defesa, contra-argumentarei lembrando que a produção mais notável destes autores constitui mais um preâmbulo do que o próprio corpo que vem tomando a filosofia da libertação.

5.1.1. Delineamento a partir de intuições diversas

A noção de libertação implica invariavelmente em uma negação da negação, o que significa aqui uma afirmação. A liberdade de alguém fora primeiramente negada, aprisionando-o, oprimindo-o, impedindo-o nas condições de ser em sua plenitude – impedindo-o de *ser mais*, em linguagem freireana. Libertar implicará, então, na negação do cerceamento à liberdade, portanto, será a afirmação desta liberdade. São dois os pressupostos a este entendimento, a saber: (1) todos têm o direito de ser autenticamente – recuperando aqui a noção de autenticidade proposta por Zea; e (2) liberdade é a condição de ser autenticamente aquilo que se é.

Neste ponto, uma brevíssima incursão acerca do sentido de *liberdade* se fará necessária. Brevíssima para que não substituamos o conceito que buscamos melhor delinear. Vejamos que no verbete *liberdade* de seu *Dicionário de filosofia*, Nicola Abbagnano afirma que há “três significados fundamentais” de liberdade na história da filosofia, a saber:

1ª Liberdade como autodeterminação ou autocausalidade; segundo a qual a liberdade é ausência de condições e de limites; 2ª Liberdade como necessidade, que se baseia no mesmo conceito da precedente, a autodeterminação, mas atribuindo-a à totalidade a que o homem pertence [...]; 3ª Liberdade como possibilidade ou escolha, segundo a qual a liberdade é limitada e condicionada, isto é, *finita* (ABBAGNANO, 1998).

O autor ainda explicita que “não constituem conceitos diferentes as formas que a liberdade assume nos vários campos”, pois “as disputas metafísicas, morais, políticas, econômicas etc., em torno da liberdade, são dominadas pelos três conceitos em questão”. Se tomo como referência a divisão esquemática proposta por Abbagnano, terei que compreender a liberdade a partir de elementos da primeira e da terceira definições apresentadas, a saber, a liberdade como autodeterminação, condicionada pelas possibilidades de escolha que se apresentam ao sujeito¹³⁷. Penso que esta compreensão que proponho guarda considerável semelhança à assumida por Sartre¹³⁸, a quem Dussel parece poupar críticas, mesmo recusando

¹³⁷ Uma vez situada historicamente, a *autodeterminação* nunca será plenamente *auto*. Tomo aqui a noção de sujeito simultaneamente como produtor e como produto da história. Mantereí a terminologia *autodeterminação* para demarcar aquilo que parece mais importante, a saber, a não anulação de si mesmo por uma *heteronomia* impessoal.

¹³⁸ Abbagnano inclui Sartre na tradição da primeira definição, mas é obrigado a voltar a este autor – e a Bergson – ao abordar a terceira.

o seu pessimismo quanto às relações humanas, elencando-o dentre os possíveis críticos de Heidegger (MFL, p. 162-167).

Entendida a noção adotada de liberdade, voltemos ao delineamento filosófico da *libertação*. Se esta é a negação do cerceamento da liberdade, a qual, por sua vez, é a realização da autodeterminação historicamente limitada às possibilidades dadas pelas condições sociais do respectivo contexto, será ato de libertação o combate aos elementos que impõem limitação à idealmente ilimitada possibilidade de autodeterminação.

Talvez seja a questão do desrespeito à alteridade a primeira condição limitadora da liberdade como autodeterminação a surgir, quando nos propomos a refletir sobre os sentidos de *libertação*, no âmbito da filosofia, mas também dos outros movimentos de libertação latino-americanos. Com efeito, a negação da alteridade implica necessariamente na negação da autodeterminação pela determinação ontológica eurocêntrica a partir do *mesmo*. Em uma breve reflexão acerca do sentido de libertação¹³⁹, Dussel afirma que “sem embargo e primeiramente a origem é a injustiça e a negação do outro” (MFL, p. 286). A negação da alteridade é, portanto, a origem da opressão. É, por assim dizer, o princípio lógico que permite a opressão. Mas são os seus efeitos, sua realização prática, que constituem o elemento motivador principal do ato de libertar – o objetivo é libertar o(s) sujeito(s) da opressão real, ainda que para isso seja etapa necessária a denúncia da irracionalidade do discurso opressor, que se apresenta como lógico-racional por meio da afirmação do *mesmo* como único, em supressão a possibilidade do *outro*, dos *outros*.

Passamos assim do âmbito do discurso para a concretude ou materialidade da vida. Dussel utiliza o termo *factual*, princípio ou critério de *factibilidade* para apresentar aquele que é o ponto de chegada de sua ética da libertação e, ao mesmo tempo, o ponto de partida de outras obras – estas entendidas com toda aquela amplidão dada por Ricoeur ao conceito *obra*. Afirma Dussel:

Devemos dar os últimos passos desta Ética da Libertação, e como transição para futuras obras, que deverão desenvolver uma fundamentação dos princípios em um horizonte muito mais rico (não apenas nem explicitamente predicamental ou normativo) e desde as diversas ‘frentes de libertação’ concretas. A práxis de libertação é a ação possível que transforma a realidade (subjéctiva e social) tendo como última referência sempre alguma

¹³⁹ Dussel dedicou à pergunta: *o que significa libertação?* pouco menos de quatro páginas, publicadas como parte de um apêndice ao seu *Método para uma filosofia da libertação*.

vítima ou comunidade de vítimas. A possibilidade de efetivamente libertar as vítimas é o critério sobre o qual se funda o princípio mais complexo desta Ética – que subsume a todos os outros princípios em um nível mais concreto, complexo, real e crítico (EL, p. 553).

O irrompimento do espaço próprio da filosofia – o âmbito do discurso, que por enquanto chamarei de *metafísico*, compreendendo ora este termo exclusivamente em oposição àquilo que é físico, material, concreto – rumo à realidade concreta é elemento comum à filosofia da libertação, aos demais movimentos de libertação latino-americanos e à filosofia política crítica europeia, notadamente com Marx. Daí a forte identidade entre tais movimentos teórico-práticos, práticos, e o comunismo científico: ambos colocam a teoria a serviço da prática, diferindo, assim, de boa parte da tradição filosófica que encontra na dimensão discursiva seu campo único ou, ao menos, absolutamente privilegiado de atuação. Como bem observara Arendt, o marxismo – e os movimentos de libertação latino-americanos, acrescento – são propostas que negam a filosofia em sua dimensão tradicional, para realizá-la na prática política. Libertação, portanto, dá-se na prática. Qualquer formulação teórica só terá sentido se contribuir com este processo factual e concreto de transformação da realidade de sujeitos ou de comunidades de sujeitos, eliminando aquilo que lhes restringe o poder de autodeterminação, a liberdade.

Libertar é ação. É verbo transitivo – pede por um complemento – que a gramática, ontologicamente fundada, chama por objeto, ainda que seja um sujeito. Sem tal *complemento* a ação não tem sentido, pouco significa, nada efetivamente diz. Por uma via muito diversa, volta a nossa reflexão a pergunta ricoeuriana que permeia todo o seu *O si-mesmo como um outro*, a saber, a pergunta pelo *Quem?*. Para que haja sentido na libertação, há que se perguntar e, principalmente, responder: libertar a quem?

A restrição das possibilidades de autodeterminação, que é a opressão por ser o próprio cerceamento da liberdade, impõe ao sujeito ou comunidade de sujeitos a condição que lhes torna passíveis da (mas não passivos na) libertação. À pergunta *a quem libertar?*, então, surgirá como resposta: *a quem estiver restrito em suas possibilidades de ser autodeterminado*. A este, Dussel chamou de *pobre* em suas obras iniciais¹⁴⁰, passando à terminologia *vítima*,

¹⁴⁰ Por exemplo, ver MFL, p. 181; FL, p. 105.

mais abrangente, nas obras mais maduras¹⁴¹. Entendo que esta noção de *vítima* não difere do sentido de *oprimido*, em Freire: são aqueles impedidos de ser tal como seriam se efetivamente os deixassem ser. Aqueles a quem se nega o direito de ser *outros*, obrigando-os à prisão do *mesmo*. Embora a condição econômico-financeira seja, como é notório, a principal causa da mais ostensiva forma de opressão em larga quantidade, não se pode negar as formas diversas de vitimação presentes na sociedade contemporânea. Marx já dava pistas sobre elas ao tratar da fetichização da mercadoria, no capítulo inicial d’*O capital*. Adorno e Horkheimer também as contemplaram como parte da subcultura que abarca o ocidente pelo menos desde meados do século XX. Tantos outros exemplos poderiam ser dados aqui para se referir à mesma coisa: formas de vitimação que *impedem de ser autenticamente* as camadas da população que não vivem em situação de extrema carência financeira. Mas a intenção de não incorrer aqui no equívoco de tomar a parte (*pobres*) pelo todo (*vítimas*), não pode causar uma distorção ainda maior, qual seja, privilegiar a opressão menos grave em detrimento da outra, que há de ser prioritária no projeto de libertação. Tomo novamente a materialidade, a concretude, para determinar o critério de prioridade: todas as vítimas são impedidas em sua autodeterminação subjetiva, em seu modo autêntico de ser, em seu *ethos* próprio. Dentre estas, algumas são privadas, inclusive, dos elementos materiais mínimos necessários à subsistência digna ou mesmo à subsistência pura e simples, a saber, privados de alimento, de abrigo, de algum conforto. Estes, antes que aqueles, são os *Quem?* dos atos de libertação.

Uma das concepções não-eurocêntricas de ética, recuperada por Dussel como parte de sua arqueológica, nos estudos ético-políticos dos sistemas inter-regionais pré-1492 pode, ainda, ajudar no delineamento da noção de libertação: a ética do corpo, da carnalidade. Para chegar a ela e à sua relação com a libertação, sigamos brevemente a retomada histórica procedida pelo filósofo. Lembremos que o *mundo indo-europeu* foi responsável pela proposição de um modelo ético de negação do corpo. Nos momentos iniciais da formulação da filosofia grega, ainda pré-socrática e, depois, socrática, passou-se a entender que “o corpo é mal, então, por ser material” (EL, p. 33), sendo a corporalidade negada pela ética, que se pauta na alma – seja isso, a alma, o que for. Com efeito, a ontologia do *ser*, do *uno*, propõe a materialidade como uma cisão na unidade originária, devendo tal cisão ser reparada. A filosofia se fez tendo como referência ética a negação do corpo, identificado com o mal.

¹⁴¹ Acerca da noção de *vítima* na obra madura de Dussel, ver a dissertação de mestrado em filosofia de Claudenir Módolo Alves, *Ética da libertação: a vítima na perspectiva dusseliana* (2005).

É assim que desde a Grécia e Roma até os persas, os reinos da Índia e a China taoista, uma ontologia do absoluto como o Uno, uma antropologia dualista da superioridade da alma sobre o corpo (de alguma forma, sempre causa do mal), instaura uma ética ascética de ‘libertação’ da pluralidade material como ‘retorno’ à Unidade originária – movimento da ontologia neoplatônica e, posteriormente, do Idealismo alemão, especialmente da *Lógica* de Hegel –. É a lógica-ética da Totalidade.

A morte empírica é, para esta visão ética de mundo, o ‘nascimento’ para a verdadeira vida. A vida terrena é um tempo negativo de dor, de sofrimento. Para merecer uma morte que liberte o ser humano do ‘eterno retorno’ da reincorporação, é necessário cumprir com a ‘lei natural’ (*physikón nómon*), com a ‘ordem’, com as instituições como a das ‘castas’, com a eticidade estabelecida, com o *statu quo* (EL, p. 35).

O terceiro estágio do sistema inter-regional, asiático-afro-mediterrâneo se constrói a partir de um momento em que “a ontologia indo-europeia e a eticidade dualista estavam firmemente estabelecidas” (EL, p. 36), mas, em função de suas condições políticas, dando espaço para proposições de “uma ética crítica que parte das vítimas, dos pobres, dos excluídos e dos próprios escravos”, que guarda em si elementos de um “*ethos* semita” (EL, p. 37) e que desenvolve seus critérios “com clareza: a ‘corporalidade carnal’ humana (*basar* em hebraico, *sárx* em grego), e não a ‘alma’ dos indo-europeus é a referência última” (EL, p. 38).

Esta é uma ética pautada na concretude do corpo. É uma ética da existência, entendendo por existência aquilo que, livre de elaboradas e nebulosas formações discursivas, pode-se entender: a existência material, que se pode aferir pela sensibilidade. Existência tão elementar, aliás, que mesmo os seres não dotados de racionalidade podem captar. Esta ética, cuja elaboração parte das próprias vítimas a serem libertas, é uma ética do corpo. O que se há de libertar, são os corpos oprimidos.

São os corpos que sofrem as dores das privações. É por meio dos corpos que as pessoas se tornam vítimas. Sempre sobre eles que as punições são aplicadas. Se recusamos a dualidade corpo-alma, tão privada de qualquer sentido que apenas se justifica por sua presença ao longo de séculos de tradição filosófica eurocêntrica, chegamos mesmo à conclusão que nada existe senão os corpos. Por isso, uma ética da libertação deve ser uma ética para os corpos, uma ética que defenda como princípio incondicional a manutenção, a preservação, a possibilidade de reprodução e o bem estar dos corpos. A este princípio se devem dobrar todos os discursos. E se não se podem dobrar, devem se calar. Nenhuma palavra deve ser proferida ao faminto para justificar sua fome. Calado, há de permiti-lo alimentar-se. O critério de validade para algo que seja nessa circunstância dito deve ser única

e exclusivamente o bem estar que o discurso poderá prover ao corpo sofrido. Pode ser um discurso de conforto – nunca de justificativa, nunca fatalista –, ou um discurso que fomente a revolução, a libertação. Libertar, portanto, é libertar os corpos.

Por fim, a libertação almejada terá, dentre seus diversos *inimigos*, a serem combatidos, um constante, invariavelmente presente. Refiro-me aqui ao sistema político-econômico próprio da Modernidade eurocêntrica, o modo de produção capitalista que, como já visto, pressupõe a vitimação por meio da exploração das vidas alheias objetivadas em força de trabalho para sua própria manutenção. Sem esta exploração, não há capitalismo, de tal forma que a opressão está em sua própria essência: é condição ontológica de existência, portanto irremediável. As exposições feitas anteriormente, neste trabalho, já o demonstram de forma suficiente para sustentar aqui que libertar será sempre libertar do subjugo do sistema político totalitário, espaço atualmente ocupado pelo capitalismo. E será libertar do subjugo de qualquer outro sistema político que se venha totalizar, fetichizar, desrespeitando as alteridades, seja em nível político, seja erótico.

5.1.2. A libertação pela palavra: efeitos práticos do discurso

Em relação aos demais movimentos de libertação, a filosofia guarda sua singularidade – assim como os demais movimentos as guardam em relação à filosofia e aos outros. Trata-se, no nosso caso, da problemática que envolve o campo próprio do desenvolvimento da filosofia, a saber: se a libertação diz respeito, com absoluta prioridade, aos corpos, se o âmbito metafísico é meramente colocado a serviço da concretude dos sujeitos e das comunidades de sujeitos, como pode a filosofia contribuir com este processo de libertação, uma vez que o seu espaço próprio é justamente o âmbito do discurso, dos conceitos, das proposições? É fato que um filósofo pode atuar factualmente na realidade mundana, a exemplo de um Marx militando na política ou, recentemente, de um Luc Ferry, ministro francês da educação, dentre tantos outros. Mas quando assim atuam, intervindo na realidade concreta, não é raro que a atividade filosófica fique secundarizada, em relação a outra – nos dois casos citados, à política. Embora os filósofos mantenham sua formação filosófica durante a atuação prática, como não poderia deixar de ser, a atuação é caracterizada como outra coisa que não a filosofia: é política, sociologia, antropologia, comunicação social etc. Esta reflexão nos leva a perguntar: como pode a filosofia, com sua especificidade, contribuir factualmente com a práxis de libertação?

Assumo a compreensão que sugere as formações discursivas como sendo o território mais próprio da filosofia, e os conceitos, ao mesmo tempo, seus objetos de estudo e seus preciosos instrumentos de trabalho. Entendo que este conjunto, aliado à competência singularmente crítica da filosofia, bem como à sua capacidade própria de *espantar-se* ou *admirar-se* diante do cotidiano, possibilitem três formas correlacionadas, mas distintas de lidar com o processo de libertação. Em todos os casos, estará estabelecida a relação entre libertação e palavra, libertação e discurso.

A primeira função da palavra no processo de libertação que destaco – não necessariamente em ordem de prioridade – é certa função motivacional e, principalmente, mobilizadora. O discurso que oferece uma adequada interpretação hermenêutica da realidade tem elementos capazes de mobilizar multidões. A mobilização, já dizia Freud em sua *Psicologia das massas e análise do ego*, ganha características não racionais¹⁴² quando o indivíduo está envolvido em uma massa, e a capacidade do discurso pode, nesta circunstância, cumprir dois papéis, a saber, o envolvimento dos sujeitos individuais em uma comunidade mobilizada; e o direcionamento vanguardista desta comunidade rumo a um fim – que, em verdade, poderá ser de opressão ou de libertação. A decisão pelos caminhos da libertação dependerá do cumprimento de uma das condições fundamentais do processo de libertação, a submissão do próprio discurso à concretude dos corpos todos, ao seu bem estar.

Muitas foram as transformações históricas efetivas, representativas de atos concretos de libertação, motivadas pelo discurso. De tantos exemplos possíveis, talvez um dos mais emblemáticos seja o da Revolução Cubana, muito próximo histórica e geograficamente à nossa realidade. As palavras de motivação à rebelião se faziam presentes no cotidiano do processo revolucionário. Em âmbito interno, por meio do processo educativo – de letramento – dos próprios integrantes das forças armadas revolucionárias: em um contexto em que a maioria da população nacional era analfabeta, alfabetizar era dar acesso às palavras, e era condição para ascensão a patentes mais elevadas entre os soldados do exército revolucionário. Em âmbito massivo, deve-se destacar que parte regular das funções de um dos mais importantes dirigentes revolucionários, Che Guevara, por longos períodos durante o processo de guerrilha, foi a montagem e manutenção da *Rádio Rebelde*, que divulgava aos camponeses da Sierra Maestra as palavras mobilizadoras da direção guerrilheira. O próprio Che chegou a

¹⁴² A noção de racionalidade freudiana, como já demonstrado, é a eurocêntrica moderna, portanto reduzida.

pronunciar seus discursos diariamente na rádio, num processo formativo e mobilizador do campesinato local¹⁴³.

Mas, para além deste cotidiano, uma presença discursiva é comumente apontada como tendo sido fundamental ao sucesso do processo revolucionário em Cuba. Refiro-me aqui à entrevista concedida por Fidel Castro, em plena Sierra Maestra ao jornalista Herbert Matthews, experiente correspondente do jornal New York Times. Com efeito, o envolvente discurso do líder revolucionário cubano valeu a publicação, a seu favor, de uma importante reportagem no mais destacado periódico estadunidense, ocasionando a ascensão de Fidel ao posto de maior liderança oposicionista cubana, unificando os movimentos revolucionários da ilha, garantindo importante apoio financeiro internacional, além de ter cumprido relevante papel ideológico, na medida em que a população cubana via estampada, em um tão importante veículo de comunicação internacional, a liderança de um dos seus concidadãos. O biógrafo de Che Guevara, Jon Lee Anderson, afirma enfaticamente que “no final, com a ajuda inestimável de Che, Fidel emergiria triunfante” (1997, p. 287).¹⁴⁴

O processo formativo dos soldados revolucionários cubanos durante a campanha nos desperta, ainda, para a segunda função da palavra no processo de libertação, qual seja, a formação mais aprofundada, melhor qualificada, que possibilitará a leitura mais crítica do mundo. A ampliação do universo vocabular, o contato com formas menos rotineiras – portanto, menos medíocres – de leitura dos fatos diversos e da realidade como um todo abre ao sujeito novos horizontes interpretativos, tornando múltiplo aquilo que possivelmente era um: a verdade dogmática pode se transformar em verdades possíveis, e junto com as possibilidades de verdades vem a reflexão e a escolha por aquelas que melhor representam o *ethos* próprio do sujeito, sua forma singular de colocar-se no mundo. Se a libertação guarda estreita relação, como vimos, com a possibilidade de autodeterminação, a criação de condições que permitam uma análise mais complexa e profunda da realidade fornecerá importante instrumental para a melhor qualificação desta autodeterminação, uma vez que o sujeito só é em relação ao mundo em que vive.

¹⁴³ Sobre esta questão, ver o livro de Jon Lee Anderson (1997), *Che Guevara: uma biografia*.

¹⁴⁴ Outros aspectos relevantes da Revolução Cubana, inclusive suas características originais, podem ser conhecidos no artigo *Três originalidades e um velho caminho*, de Mauro Iasi (2009).

A leitura mais crítica, mais eficiente da realidade é etapa imprescindível ao processo de libertação. Boa parte da crítica e da discordância manifesta por Dussel em relação às obras de Ricoeur e de Apel passa exatamente por esta questão. Enquanto Ricoeur esforça-se por garantir ao *outro* o direito à interpretação autêntica e autônoma, Dussel aponta que este *outro* pode estar tão distante da realidade eurocêntrica que não sabe ler, sendo-lhe inútil – a princípio – uma possibilidade hermenêutica. Por seu turno, enquanto Apel crê na razão discursiva como meio para construção de verdades consensuais, válidas para toda a comunidade de sujeitos envolvidos, Dussel lembra que estes sujeitos, ou parte deles, não dominam com precisão as próprias palavras, menos ainda as palavras alheias, de tal modo que as limitações da comunidade de comunicação podem ser tão grandes a ponto de lhe comprometer a validade. Compreender bem cada palavra, cada discurso – especialmente cada conceito e sua intenção – é necessidade no processo de libertação.

Por fim, em um sentido muito próximo ao anterior, o domínio da palavra e do discurso é imprescindível na medida em que o sujeito a libertar-se precisa, para tanto, impor-se ao *mesmo* como *outro* que é. Precisa manifestar sua singularidade face à opressão que lhe é imposta, e para isso precisa dominar suficientemente cada palavra, cada conceito, para que possa ser autor de seu próprio discurso, autêntico. Sem uma suficiente familiaridade com as palavras, lhe faltarão instrumentos para a autodeterminação desejada, o que fará deste sujeito ou comunidade de sujeitos prisioneiros de sua incapacidade conceitual. O estabelecimento de um não-diálogo com o *mesmo* é uma hipótese a ser considerada no processo de libertação, mas jamais pode se tornar única possibilidade por incompetência formativa. Se assim for, a desvantagem está posta de início e a libertação se torna mais distante.

Acerca do domínio e da efetiva atribuição de sentido às palavras, bem como de sua importância ao processo de libertação, Pierre Furter escreve sobre a necessidade “que as palavras não sejam mais ocas. Que não se esconda com o verbalismo vazio do pensamento; com o formalismo, a mentira da incompetência; e com o beletismo, o cinismo da descrença tão característico das elites do poder”. E, pouco adiante, conclui: “Só então a palavra, em vez de ser veículo das ideologias alienantes e/ou de uma cultura ociosa tornar-se-á geradora, isto é, o instrumento de uma transformação global do homem e da sociedade” (*apud* GADOTTI, 1996, p. 259).

Reunindo as duas últimas proposições acerca da relação entre discurso e libertação, entendamos que para a vítima se reconhecer como tal, para que o oprimido se perceba

primeiro como ser humano, depois como ser humano oprimido, é preciso que ele tenha condições adequadas de fazer uma leitura crítica do mundo em que se insere. E para que possa se libertar da opressão que lhe aflige, precisa dominar os conceitos, as palavras, as estruturas abstratas que são usadas para manutenção do *status quo*, tomando-as a seu favor, transformando-as de instrumento de opressão em instrumento de libertação¹⁴⁵. Assim, embora tenhamos claro que o discurso é meio e não fim do processo, a libertação necessariamente passa por aqui.

5.2. Ética como metafísica

A relação entre corpos e discursos só existe em função dos corpos, especialmente porque única e exclusivamente a partir deles, dos corpos, podem surgir as formações discursivas, as formas todas de abstrações. Os corpos passam a ocupar, assim, ponto de partida e ponto de chegada de qualquer formulação teórica, inclusive filosófica. Com efeito, sem os corpos que as pronunciam, não há teorias; e sem os corpos que as ouvem, lêem, interpretam, não ganham sequer o status de teoria. A reflexão acerca da relação corpos-discursos dá aos primeiros absoluta prioridade. Os discursos estão sempre a serviço dos corpos – de alguns poucos privilegiados ou de grandes partes das comunidades: mesmo os discursos manipuladores, de dominação, que criam e justificam uma superestrutura opressiva à maioria da população, geram necessariamente benefícios revertidos em favor dos corpos dominantes: melhor alimentação, maior conforto, melhores sensações etc.

O reconhecimento do privilégio dos corpos, todavia, nunca foi levado em consideração pela tradição filosófica ocidental. Desde a Grécia Antiga, os valores próprios ao sistema inter-regional indo-europeu marcam a produção dos filósofos. A leitura eurocêntrica da história da filosofia privilegiará, mesmo na Idade Média, a pobre filosofia de padrões indo-europeus, desconsiderando a riqueza intelectual que se produzia na época, por exemplo, no mundo árabe. A Modernidade, por seu turno, é marcada com a busca pelo renascimento e reformulação da Antiguidade, de modo que toda a tradição filosófica hegemônica mantém, desde os gregos até hoje, os padrões do sistema indo-europeu. Estes padrões, como já vimos,

¹⁴⁵ Num sentido muito próximo, Dussel defende que o filósofo latino-americano precisa *empunhar* a filosofia eurocêntrica, utilizando-a como instrumento a seu favor (MFL, p. 176).

apontam justamente para a negação da corporalidade como mal ético a ser combatido. Nega o corpo em favor da alma – esta, uma construção abstrata, discursiva, se entendida como desvinculada do corpo físico. Embora parta dos corpos, o discurso da dualidade corpo-alma afirma a prioridade da alma em detrimento do corpo. Assim se seguiu a filosofia hegemônica ao longo da história.

Encontramo-nos agora diante de uma possibilidade distinta de construção filosófica e de compreensão da própria filosofia. A adoção de uma postura de interpretação da realidade que parta dos corpos como prioridade, que tenha valores e princípios mais próximos da carnalidade relativa ao sistema asiático-afro-mediterrâneo (terceiro estágio) e não do sistema indo-europeu (segundo estágio). A opção por um solo distinto daquele sobre o qual se erigiu a filosofia hegemônica, tornará necessária se não a reconstrução de toda a filosofia, sua mais profunda ressignificação. Em chãos diferentes, as perspectivas se transformam. Em um novo paradigma interpretativo da filosofia, os valores do paradigma anterior podem – devem – ser absolutamente requalificados.

Este é o cenário em que se encontra nossa filosofia da libertação. Deparou-se com um parâmetro *outro*, os corpos, que fora desconsiderado pela filosofia hegemônica, o que permite relativizar toda a autoridade secular desta – ainda que isto não signifique, o que claro está, a rejeição de toda a filosofia eurocêntrica.

Uma característica que se apresenta de início ao refletirmos filosoficamente acerca deste fundamento eleito, o corpo, é a finitude. Com efeito, a própria consideração do corpo chama pelo reconhecimento de sua característica finita, sua validade temporal. A morte, por um lado, é a expressão mais marcante desta finitude corporal. Mas ao seu lado, tantas outras se nos apresentam: a incapacidade de expressar-se ou de se locomover, quando no início da infância; a incapacidade de manifestar com precisão alguns dos seus desejos menos elementares, ainda quando criança; as inseguranças e incertezas próprias da adolescência, acompanhadas da incapacidade de autocontrole e autoconhecimento nas relações eróticas da juventude; as limitações físicas, de visão ou audição, por exemplo, ou de resistência ao esforço continuado de locomoção, que nos acometem a alguns mais cedo, a outros mais tarde, a outros, ainda, pela vida toda, mas invariavelmente nos acometem. Todos estes casos e muitos outros apresentam limites, expressam de formas diferentes as múltiplas finitudes dos corpos, com as quais convivemos e que em seu conjunto podemos chamar de finitude humana.

A relação entre corpo e finitude é essencial, fundamental, substancial. A finitude é algo próprio do corpo, não havendo, salvo na imaginação ficcional humana, exemplo contrário. Dito de outra forma, a finitude é parte da própria condição humana, não podendo ser humano aquilo que é infinito. No prefácio de sua *A condição humana*, Hannah Arendt apresenta esta problematização e nos lança uma pergunta:

Recentemente, a ciência vem-se esforçando por tornar ‘artificial’ a própria vida, por cortar o último laço que faz do próprio homem um filho da natureza. O mesmo desejo de fugir da prisão terrena manifesta-se na tentativa de criar a vida numa proveta, no desejo de misturar, ‘sob o microscópio, o plasma seminal congelado de pessoas comprovadamente capazes a fim de produzir seres humanos superiores’ e ‘alterar(-lhes) o tamanho, a forma e a função’; e talvez o desejo de fugir à condição humana esteja presente na esperança de prolongar a duração da vida humana para além do limite dos cem anos.

Esse homem futuro, que segundo os cientistas será produzido em menos de um século, parece motivado por uma rebelião contra a existência humana tal como nos foi dada – um dom gratuito vindo do nada (secularmente falando), que ele deseja trocar, por assim dizer, por algo produzido por ele mesmo. Não há razão para duvidar de que sejamos capazes de realizar essa troca, tal como não há motivo para duvidar de nossa atual capacidade de destruir toda a vida orgânica da Terra. A questão é apenas se desejamos usar nessa direção nosso novo conhecimento científico e técnico (ARENDR, 2001, p. 10-11)

Arendt nos levanta uma das profundas questões de nosso tempo acerca do humano. Há, de fundo, a questão sobre *o que é o humano?*, mas, para além desta, há outras, umas das quais nos exige muito mais responsabilidade na resposta. Trata-se de, após constatar nossa capacidade científica e também meramente técnica de transformar substancialmente a condição humana, perguntar *o que queremos fazer do humano?, como queremos manipulá-lo em sua condição de ser humano?, em que queremos transformá-lo? – transformar-nos?* São questões que exigem do pleiteante a comentador imensa responsabilidade. Para a própria autora, estão no âmbito de “uma questão política de primeira grandeza, e portanto não deve ser decidida por cientistas profissionais nem por políticos profissionais” (ARENDR, 2001, p. 11). Por serem questões políticas de primeira grandeza, exigem uma reflexão mais pautada na ética que nos conhecimentos técnicos dos profissionais da ciência ou da política institucional e oficial.

É certo que a transformação da condição humana é tema de maior importância, sobretudo por meio das interferências intencionais da ciência, que aceleram infinitamente processos que poderiam – ou não – ocorrer muito mais lentamente por vias naturais ou não

planejadas. Neste campo, interessam à libertação especialmente os avanços científicos que possibilitam maior bem estar aos corpos, pela minimização de suas dores, pela reabilitação ao desenvolvimento de alguma função que fora desafortunadamente perdida etc. Mas a reflexão que proponho, neste momento, é outra, embora conectada à arendtiana. Interessa aqui perguntar qual o tipo de fundamento teórico¹⁴⁶ que poderá responder questões de tamanha grandeza. Quais os princípios teóricos que podem ser considerados como os mais desejáveis possíveis quando a questão que está em jogo envolve a própria condição de *ser humano*.

O papel profundamente crítico da filosofia ganha importância capital neste nível de reflexão. E o ponto de partida que parece mais adequado a este procedimento filosófico é justamente aquele que pergunta pelo fundamento primeiro da própria filosofia, o alicerce sobre o qual se construirá a filosofia que servirá de importante instrumento no auxílio desta reflexão acerca do humano. Este ponto de partida nos parecerá por si só um problema a ser enfrentado, uma vez que, como vimos, a filosofia tradicional europeia, erguida a partir de valores dualistas e renegadores dos corpos – valores próprios ao estágio indo-europeu – descarta de seus próprios fundamentos o único absolutamente indispensável, os corpos. Neste retrospecto de busca por fundamentos, voltamos à questão acerca dos fundamentos da própria filosofia desejada.

5.2.1. Resignificando a metafísica

O fundamento primeiro da filosofia é o campo próprio da metafísica, que em seu *Dicionário de filosofia*, Abbagnano caracteriza como “ciência *primeira*, por ter como objeto o objeto de todas as outras ciências, e como princípio um princípio que condiciona a validade de todos os outros”. Ainda no verbete consagrado ao conceito *metafísica*, Abbagnano explica que esta

apresentou-se ao longo da história sob três formas fundamentais diferentes: 1ª como teologia; 2ª como ontologia; 3ª como gnosiologia. A caracterização hoje corrente de metafísica como ‘ciência daquilo que está além da experiência’ pode referir-se apenas à primeira dessas formas históricas, ou seja, à metafísica teológica; trata-se também de uma caracterização

¹⁴⁶ O fundamento factual, efetivamente último, é o corpo, o sujeito em sua carnalidade. Trata-se, aqui, da pergunta acerca da representação dos interesses dos corpos no âmbito das teorias.

imperfeita, porquanto leva em conta uma característica subordinada, por isso inconstante, dessa metafísica.

Parece haver elementos históricos suficientes, muitos dos quais já apresentados neste trabalho¹⁴⁷, para nos levar à compreensão que a predominância da primeira forma de apresentação da metafísica, relatada por Abbagnano, deve-se à influência cristã na constituição da história da filosofia sob perspectiva eurocêntrica. A leitura de um *presente eterno* europeu e medieval, católico em formação, estendeu-se ao passado socrático e pré-socrático, de tal modo que a pergunta pelo ser ganhou ares teológicos, em uma confusão que permanece até nossos dias. Esta leitura que confunde teologia e ontologia como metafísica fora combatida por Heidegger¹⁴⁸ ainda no começo do século XX, demonstrando sua força e permanência ao ser assumida pela Modernidade eurocêntrica, a qual transpassa. Se não é desfeita essa primeira confusão, entre as duas primeiras formas de compreensão da metafísica apontadas por Abbagnano, a terceira estará a ambas subordinada: se o ser que é fundamento abstrato das coisas guarda em si características teológicas, todo conhecimento que for produto deste ser será, em algum nível, derivado de sua própria essência teológica. Neste sentido *confuso* das três formas que aparentemente não se desenvolveram de forma tão distinta entre si ao longo da história, a metafísica parece ter se tornado, nos próprios meios filosóficos, sinônimo de ontologia¹⁴⁹ – esta *entranhada* por caracteres teológicos e gnosiológicos.

Em um pequeno texto publicado como parte de uma coletânea intitulada *Que é isso de filosofia latino-americana?*, cuja primeira edição data de 1981, Dussel dava uma de suas primeiras pistas que nos ajudariam a pensar em uma ressignificação da metafísica no âmbito da filosofia latino-americana. Embora o texto dusseliano não tivesse esta questão como tema central, o autor registra que

¹⁴⁷ Ver principalmente o item 1.2 deste trabalho.

¹⁴⁸ Ver, por exemplo, a aula inaugural proferida por Heidegger em 1929, sob o título *Que é metafísica?*.

¹⁴⁹ Não deixa de ser curioso o fato desta problemática *con-fusão* não ser encarada de frente nem mesmo nos documentos legais que regem os cursos de graduação em Filosofia no Brasil. O Parecer CNE/CES nº 492/2001, assumido integralmente pela Resolução CNE/CES 12/2002, que “*Estabelece as Diretrizes Curriculares para os cursos de Filosofia*” aponta como desejável uma disciplina evasivamente chamada de “Filosofia Geral: Problemas Metafísicos”. Todas as outras disciplinas mencionadas têm nomes incisivos, tais como “História da Filosofia, Teoria do Conhecimento, Ética, Lógica”, ou ainda “Filosofia Política, Filosofia da Ciência (ou Epistemologia), Estética, Filosofia da Linguagem, Filosofia da Mente”. Considerando que as disciplinas *Teoria do Conhecimento e Epistemologia* são tratadas à parte, e considerando que a *Teologia* é área do conhecimento distinta da *Filosofia*, bem como considerando a ausência de qualquer referência à *Ontologia*, resta-nos supor que esta é parte dos *Problemas Metafísicos* – seu carro-chefe. Nenhuma outra suposição é necessária quanto ao currículo proposto, dada a clareza e objetividades das *Diretrizes* no tocante a todas as demais disciplinas.

mais além da razão, ainda como compreensão do ser, da totalidade, se encontra todavia o âmbito primeiramente ético-político, da exterioridade. Em verdade, historicamente a ontologia era algo assim como a ideologia do sistema vigente que o filósofo pensa reduplicativamente para justificar desde o fundamento atual todos os entes (FLA, p. 134-135).

Aponta, assim, para o caráter ideológico, eurocêntrico, da ontologia. Sem problematizar profundamente, nesta ocasião, a con-fusão metafísica-ontologia, segue em seu texto a compreensão de metafísica que aqui nos interessará:

Tanto a ôntica como a ontologia são sistemáticas, totalidade totalizante: o filósofo não é radicalmente crítico, mas, no máximo, onticamente crítico, seja como crítico social, seja como filósofo da linguagem ou do *logos*, seja como praticante da ‘teoria crítica’. Trata-se de ir mais além do ser como compreensão, como sistema, como fundamento do mundo, do horizonte do sentido. Este ir *mais-além* é expresso na partícula *meta*, de *metafísica* (FLA, p. 135).

A não radicalidade da crítica procedida por uma filosofia fundada na ontologia aparece com clareza na citação de Dussel. Os limites de uma filosofia que tenha a ontologia como filosofia primeira, como metafísica, são justamente os limites do sistema fechado, totalizado pela finitude essencial do ser, a saber, de cada ser, isoladamente, na condição de *mesmo*. A citação também abre outra perspectiva para a compreensão do que pode ser considerado como *metafísica*, e interessa a este trabalho abordar com mais cuidado esta possibilidade hermenêutica que se nos apresenta.

O princípio deste caminho interpretativo é uma desmistificação, já inicialmente apresentada na transcrição, mais acima, de trecho do texto explicativo do verbete *Metafísica* no *Dicionário de filosofia* de Abbagnano. Metafísica não é, por princípio, nem ontologia e nenhuma das outras duas formas – teologia e gnosiologia – assumidas por distintas correntes filosóficas ao longo da história. Antes, metafísica é *ciência primeira* – e *ciência* tomada como compreensão, conhecimento, não como um tipo instituído de conhecimento, o científico. É conhecimento primeiro, filosofia primeira, a partir da qual todas as demais vertentes da filosofia se podem desdobrar. É, por isso, o *parâmetro*, o *delineador* da construção filosófica propriamente dita – tomando aqui a metafísica como uma quase pré-filosofia ou como *marco zero*. Assim entendida, a metafísica é um *espaço* na arquitetura filosófica, e não uma área da filosofia em sentido estrito. É o espaço em que se localiza o tipo de conhecimento que dará sustentação ao constructo filosófico. A identificação imediata entre metafísica e ontologia é, portanto, uma con-fusão: ontologia *pode ser* metafísica – filosofia primeira – se se

compreender que este ramo, o ontológico, é o campo da filosofia que dá fundamento adequado à própria filosofia em seu conjunto. Ontologia, portanto, pode ocupar o *espaço* ou o *status* de metafísica, como, de fato, vem ocorrendo na tradição filosófica eurocêntrica – desde a Modernidade e, por extensão ao passado do presente moderno, desde a Grécia Antiga, pré-socrática e, especialmente, socrática.

Entendo que estamos diante de uma das mais ricas possibilidades de pluralidades interpretativas inerentes ao universo filosófico. Primeiro exploremos a hipótese da ontologia não ocupar factualmente este espaço de metafísica, no sentido que venho apontando, na antiguidade socrática. Não empreenderei aqui o esforço de comprovar essa tese, mas apenas lançar elementos que demonstrem sua possibilidade. Pensemos, com este objetivo, em evidências distintas, mas complementares. Por um lado, ao tentar elaborar uma leitura da história da filosofia que considero não-eurocêntrica, crítica da hegemônica, ainda que europeia, Michel Onfray (2008a) organiza os filósofos em duas grandes correntes, as quais transpassam os séculos de produção filosófica. Coloca em uma destas correntes – que ele chama de *arquipélagos* – os filósofos *hedonistas*, e, na outra, os *idealistas*¹⁵⁰, demonstrando que a preocupação dos *hedonistas* nunca foi a essência ou a busca pelo ser em sentidos ontológicos. Ao contrário, eram filósofos *tão filósofos quanto os socráticos*, mas que tinham por interesse a realidade prática, existencial, viva. Esta corrente hedonista teria sido, segundo o autor, perseguida ao longo da história desde a ascensão da igreja católica, no início da Idade Média: ao catolicismo emergente, interessava muito mais a valorização do idealismo socrático, de modo que apenas a esta corrente se convencionou chamar por Filosofia. A outra, que resiste até hoje, foi e continua sendo preterida, negada em sua condição de filosofia.

Apesar do tom preciso polêmico do autor, a tese de Onfray não parece descabida e não há elementos fora da própria tradição filosófica que a desabonem como improvável. Naturalmente, se a crítica deste autor tem como alvo a tradição filosófica, a forma politicamente enviesada com que esta tradição foi construída, as defesas às leituras comuns da história da filosofia não poderão se pautar apenas nos valores da própria tradição. O juiz não

¹⁵⁰ Para que se possa bem compreender a proposta de Onfray, é preciso não tomar os nomes dos *arquipélagos* por ele indicados em seu tradicional sentido filosófico estrito. Em trechos de sua obra, por exemplo, ele trata os *hedonistas* por *materialistas*, demonstrando a flexibilidade com que emprega tais termos. Penso que podemos ter uma boa noção de sua divisão se considerarmos os *hedonistas* como aqueles mais preocupados com o *mundo das coisas*, com a *materialidade* e com a *mundaneidade*, em oposição aos outros, mais interessados em *essências* ou *substâncias* (ONFRAY, 2008a, p. 307).

pode ser réu. Como hipótese possível, ainda que não comprovada, fiquemos com a existência de uma corrente filosófica não essencialista, não ontológica, mesmo no antigo mundo grego. Esta corrente que caminharia mais próxima à noção da *carnalidade* como princípio ético, noção própria do terceiro estágio do sistema inter-regional anunciado por Dussel. A metafísica ontológica, por sua vez, teria entrado para a história como extensão passada do presente moderno, como eternização dos seus valores por meio da manutenção do dualismo próprio ao segundo estágio, indo-europeu, modernamente assumido.

Curiosamente, Aristóteles pode surgir aqui como um segundo elemento que contribua, de alguma forma, com a tese da não-unanimidade quanto à aceitação da ontologia metafísica no mundo grego antigo. Lembremos que o ser, para este filósofo antigo, é potência que se precisa atualizar. E o ser humano em especial possui, dentre as características que lhe são peculiares em comparação aos outros seres, a condição de ser potencialmente *zoon logikón* e *zoon politikón*. Razão e política são elementos constitutivos próprios do ser humano. Acompanhando o estudo acerca do tema procedido por Lima Vaz, primeiro, como animal racional – *zoon logikón* –, observa-se que “a racionalidade é, pois, a diferença específica do homem” e que “enquanto ser dotado do *logos* (da fala e do discurso), o homem transcende de alguma maneira a natureza e não pode ser considerado simplesmente um ser ‘natural’” (LIMA VAZ, 2004, p. 36-37). Este transcender aquilo que é estritamente natural, uma característica própria do ser humano tal como entendido por Aristóteles, permite caracterizá-lo como um animal substancialmente político – *zoon politikón*. Trata-se de um ser “essencialmente destinado à vida em comum na *polis* e somente aí se realiza como ser racional. Ele é um *zoon politikón* por ser exatamente um *zoon logikón*, sendo a vida ética e a vida política artes de viver segundo a razão” (LIMA VAZ, 2004, p. 38-39). Para entendermos a força e as implicações desta compreensão aristotélica de ser humano, lembremos que justamente a razão e a capacidade política são os distintivos do humano em relação aos outros seres, estando ambas as características potencialmente presentes nos sujeitos. Desenvolver tais potencialidades, atualizá-las, será justamente o que pode transformar em humano este ser que possui em si as potencialidade de vir a sê-lo, mas ainda não o é. Dito de outra forma, somos potencialmente humanos, mas apenas o desenvolvimento da potencialidade racional fará de nós atualmente, factualmente humanos. E esta capacidade, por sua vez, apenas se desenvolve na *pólis*, na vida política. É o próprio Aristóteles a demonstrar, em sua *Ética a Nicômaco*, que a política deve reger a vida na *polis*, permitindo que os jovens se tornem bons cidadãos – o que significa dizer que sem as regulações próprias da política este pleno desenvolvimento do

ser humano não ocorreria. Primeiro, vejamos que não será apenas pela argumentação racional que se poderá formar um bom homem, pois o discurso não gera caráter: “É difícil, senão impossível, erradicar pelo raciocínio os traços de caráter que se inverteram na sua natureza” (1179b, 15). Ou ainda: “Quanto à argumentação e ao ensino, suspeitamos que não tenham uma influência poderosa em todos os homens, mas é preciso cultivar primeiro a alma do estudioso por meio de hábitos” (1179b, 20). Para cultivar os hábitos, para fazer o homem habituar-se às coisas virtuosas, então, deverão existir leis emanadas pela boa política, constringendo o sujeito a viver segundo tais bons hábitos até o momento em que ele os tenha internalizado. Será, então, um potencial homem virtuoso:

Mas é difícil receber desde a juventude um adestramento correto para a virtude quando não nos criamos debaixo das leis apropriadas; pois levar uma vida temperante e esforçada não seduz a maioria das pessoas, especialmente quando são jovens. Por essa razão, tanto a maneira de criá-los como suas ocupações deveriam ser fixadas pela lei; pois essas coisas deixam de ser penosas quando se tornam habituais (1179b, 30-35).

Assim, razão e política são elementos inseparáveis, constitutivos do ser humano em Aristóteles. Por um lado, a característica de ser racional o conduz à vida política. A vida política, por sua vez, norteará o bem viver deste homem, que terá como expressão mais adequada da boa vida a própria vida racional. Conclui-se, assim, um *círculo virtuoso* que para existir não pode prescindir de nenhum dos dois elementos – política e razão – que lhe são constitutivos. Este entendimento nos leva a compreender precisamente que a política, de certa forma, *precede* a condição de humano do próprio ser. É a vida política que permitirá a este ser desenvolver, atualizar as potencialidades que lhe tornarão humano. Se há algo a estudar como fundamento primeiro da humanidade do humano, então, será a política, e apenas depois a ontologia¹⁵¹.

Por uma via distinta, o olhar que já procedemos para a filosofia de Ricoeur¹⁵² nos conduziria ao mesmo ponto de chegada. Se o sujeito não é dado, acabado, como expressaria a

¹⁵¹ Em oposição a esta hipótese poder-se-á argumentar que o estudo ontológico é mais abrangente que o antropológico, por envolver o âmbito do *ser em geral*, e não apenas do *ser humano*, de tal forma que a presente argumentação seria válida apenas quando o objeto de estudo fosse o *ser do humano*. A esta argumentação, eu questionaria, primeiro, o que seria tal *ser em geral*: nada, a não ser quando aplicado a um ser em particular. Segundo, defenderia que, como no âmbito desta nossa filosofia os discursos se submetem aos corpos, e não o contrário, o ser primordial a se estudar será justamente o *ser do humano*, a partir de sua mundaneidade, o que nos faria voltar e reforçar a pertença aos territórios da política.

¹⁵² Ver item 3.2.1 deste trabalho.

noção cartesiana do *cógitio* imediato, se o sujeito é resultado de um processo hermenêutico de interpretação constante das obras do mundo, um processo formativo de *si-mesmo* com os *outros*, o que o sujeito *é* resulta de suas relações *políticas*. Novamente chegamos à política como constitutiva do ser, novamente a temos como mais fundamental área de estudo filosófico do que a ontologia.

Uma reflexão sobre a relação ética-política¹⁵³ pode nos levar, agora, a novas conclusões parciais. Se observarmos que antes da Modernidade a relação entre ambas era de imbricamento, de inseparabilidade; e se observarmos que as tentativas de superação da Modernidade eurocêntrica, tentativas procedidas, por exemplo, pela filosofia da libertação e pela ética do discurso, tomam como elemento-chave a religação de ambas – ética e política –; entenderemos que a ruptura desta relação foi, em verdade, sob perspectiva interna da própria relação, um lapso absurdo, o qual teve espaço apenas com a intencionalidade eurocêntrica moderna, que precisava criar modelos políticos de gestão da realidade simplificada. A partir desta perspectiva, compreenderemos ética e política como áreas intimamente ligadas, como faces distintas das relações intersubjetivas: a ética levando em consideração, além das relações interpessoais, o *ethos* próprio do sujeito, sua característica mais particularizada; enquanto a política se ocupa especialmente das relações macrossociais, invariavelmente, como não poderia deixar de ser, desenvolvidas por sujeitos e a partir de relações interpessoais.

A opção pelo *corpo*, pela *carnalidade* como ponto de partida e de chegada da filosofia da libertação, todavia, leva-nos a escolher a ética como prioritária à política – ainda que indissociáveis. A política envolverá sempre *sistemas políticos*, comportando, assim, as abstrações que são secundárias em relação à primazia dos corpos, os quais são o próprio *ethos*, morada do ser. Por isso, se é verdade que a política é anterior à ontologia, dada a prioridade das relações políticas em relação ao ser humano constituído (ou em incessante constituição), também é certo que a ética é, em sua corporalidade, anterior à política. Chegamos, assim, à proposta de um campo da filosofia que possa ocupar o posto de metafísica, de filosofia fundamental, em um filosofar autenticamente latino-americano. Está

¹⁵³ É preciso considerar aqui toda a argumentação e problematização do assunto apresentadas no item 3.1 deste trabalho.

proposto o desafio contemporâneo de se pensar uma filosofia que tenha a ética como metafísica, como parâmetro teórico de sua própria construção, como fundamento originário.

5.2.2. A erótica clamando pela ética

Todo o longo caminho percorrido no item anterior, com o intuito de demonstrar a justeza da adoção da ética como metafísica, seja na filosofia em geral, seja na filosofia autenticamente latino-americana em particular, poderia ser transcrito por outra via, talvez mais rápida – embora não *curta*, em sentido ricoeuriano – a saber, sem que o discurso da construção filosófica se distanciasse tanto dos corpos como parâmetro valorativo factual.

Retomemos a noção dos corpos, da carnalidade, como critério de validade dos discursos, inclusos os filosóficos. Retomemos, especificamente, a percepção e compreensão da finitude dos corpos: finitudes como limites inúmeros impostos ao longo das vidas, finitude temporal pela morte. Embora as possibilidades materiais, físicas, existenciais sejam cercadas de finitudes por todos os lados e ao longo de todo tempo, é constante o desejo de ultrapassar este fim. Demonstrem-no a criação dos discursos ficcionais, com personagens cujas habilidades ou capacidades transcendem as finitudes regulares dos humanos. Ou a própria criação dos discursos, que embora partam dos corpos, podem tornar-se muito mais abrangentes que o corpo que os cria, ao comunicar algo que pertencia apenas à sensação do próprio corpo, e passa, por ser dito, a pertencer também a todos que em seus corpos outros o escutam. Discursos que também podem se tornar mais perenes ou, ao menos, muito mais duradouros do que os corpos que os criaram: objetivar-se em uma obra escrita não deixa de ser um ato de transcendência aos limites do corpo, praticado pelo corpo na busca, num certo sentido, por seu próprio ultrapassamento.

Mas de todas as formas pelas quais o corpo manifesta a intenção de transcender os seus próprios limites finitos, sem dúvidas a forma *erótica*, propriamente dita, é a mais intensa e mais originária. Esta finitude que é o corpo pode buscar fetichizar-se, fechando-se em *si-mesmo*, mas, nestas circunstâncias, carregará em si sempre uma ausência, a prova de sua incompletude. “O órgão sexual é, no ser humano, a presença na totalidade da ausência do outro: é um chamado à realização do outro em sua negatividade” (FL, p. 103). O desejo sexual, a necessidade da *erótica* é um chamado quase irresistível (ou irresistível) à

transcendência da própria finitude, e esta realização só se pode dar no outro, na outra. Aqui, transcender é preciso.

Para que a realização desta transcendência se dê de maneira efetiva, é imprescindível o reconhecimento da alteridade do outro. Apenas no corpo do outro o corpo próprio conhece a infinitude¹⁵⁴, ultrapassa os limites materiais e concretos daquilo que é. Mistura-se com a alteridade, estranha a si-mesmo, por isso misteriosa, incompreensível, mas intensamente sentida, infinita.

O reconhecimento da finitude própria, reflexão mais originária por dizer respeito ao corpo que reflete, ao humano, se pensado filosoficamente, será o estudo do *ethos*, será ética. A reflexão acerca da forma mais irresistível de transcender esta finitude do corpo, a forma *erótica*, por sua vez, leva à compreensão do reconhecimento da alteridade do outro como condição *sine qua non*: só no outro o corpo pode realizar-se infinitamente, sob pena de, se não for assim, manter-se preso nos limites finitos de si-mesmo. Este reconhecimento da *alteridade do outro* permanece no campo da ética. Ainda é possível dizer que este reconhecimento da finitude do corpo pede pela irrupção dos limites próprios rumo ao outro, e só com uma ética que reconheça e respeite a alteridade deste, tal irrupção pode se efetivar.

Para que não se relativize a força desta necessidade de irrupção do corpo rumo ao outro, por fim, lembremos que ela não é fruto de racionalização, não é resultado de um processo de reflexão ou elaboração conceitual. Falo aqui do desejo, de um território secularmente negado pela filosofia que Onfray chama por *idealista*. Estamos em um âmbito a-racional, por ser pré-racional, portanto, mais originário que a própria razão. É o desejo *erótico* que o bebê nutre ao sentir um objeto de sucção em sua boca, antes de desenvolver sua capacidade racional. É, também, o desejo irresistível que dois corpos adultos sentem e ao qual se entregam, muitas vezes sabendo da condenabilidade de tal fato, sob perspectiva da razão. Mas o desejo, a necessidade de sua realização, é anterior à razão e maior que ela. Por isso a razão se cala ante ao *erotismo*. Pode manifestar-se posteriormente, como culpa ou auto-condenação, mas só impedirá a nova realização erótica se mudar o desejo, transformar-se a

¹⁵⁴ Considere-se aqui o apresentado no item 4.2 deste trabalho.

própria vontade *erótica*. Ainda assim, o império é do desejo¹⁵⁵. E sua plena satisfação só se dá no outro, com o outro como outro. Permanecemos no campo próprio aos estudos éticos.

Assim como no caminho percorrido no item anterior, um percurso que poderíamos chamar de mais *filosófico*, por manter-se estritamente no âmbito das formulações discursivas, este outro caminho, mais *corporal*, conduz ao mesmo entendimento: a libertação, entendida como libertação dos corpos, pede pelo reconhecimento do corpo outro para realização do corpo próprio. Pede, portanto, ética como metafísica, como ponto fundamental e parâmetro teórico ao desenvolvimento de uma filosofia que seja *da libertação*. Trata-se aqui de afirmar a necessidade da ética ocupar o posto de metafísica para fundar uma filosofia que não tenha fim em si mesma, mas nos corpos que a criam e que a mantêm.

Restará, assim, como uma das tarefas à geração presente e às futuras, interessadas no desenvolvimento de uma filosofia autenticamente latino-americana, a construção de todo um arcabouço filosófico que tenha a ética como metafísica. O quanto da filosofia construída sobre uma metafísica ontológica será aproveitado nesta nova empreitada não é relevante: o parâmetro não poderá ser esta filosofia moderna, indo-europeia, eurocêntrica desde sempre, por extensão ao passado do presente moderno, ontológica. Não se trata de recusa às construções anteriores, mas tão somente a resignificação dos parâmetros valorativos, que passam a ter no corpo, na carnalidade, seu critério inabalável. Parte considerável desta tarefa vem sendo realizada, por exemplo, por Dussel, ao propor um *princípio-libertação* (EL, p. 495), desenvolvido a partir de uma “razão ético-crítica, material” (EL, p. 379). São instrumentos provavelmente inéditos, criados sob parâmetros originais para realização de uma filosofia autêntica.

5.3. Filosofia como pedagógica

A filosofia, como qualquer outra forma de discurso, deverá se submeter ao critério valorativo da libertação dos corpos e do respeito à alteridade, se fundada em um princípio metafísico ético e não ontológico. Uma vez que só os corpos pronunciam os discursos e só os

¹⁵⁵ Nem mesmo um Kant, regado racionalista, pode negar a supremacia da vontade na construção de seu projeto ético. Veja-se a sua *Fundamentação da metafísica dos costumes*.

corpos os interpretam, dando-lhes algum sentido, como já visto, apenas os discursos que acrescentem algum benefício às vidas dos corpos terão sentido em sua própria existência. O desenvolvimento de uma filosofia ou, a partir dela, de qualquer outro discurso que se pretenda parte de um *sensu crítico*, que tenha na ética seu elemento metafísico deverá ser invariavelmente a criação de uma imaterialidade que se ponha a serviço da materialidade dos corpos.

Dito de outra forma, apenas terá sentido, neste contexto, o discurso que tenha algum efeito prático sobre os corpos, o que só pode ocorrer pela transcendência da própria forma discursiva rumo à materialidade. No âmbito da filosofia da libertação, com a ética como metafísica, essa transcendência discursiva – que deve *renegar a filosofia (tradicional, eurocêntrica, abstrata) para realizá-la na prática*, tal como dito por Arendt sobre Marx – deverá tomar formas necessárias a uma interferência no mundo prático *a favor* dos corpos. Se a ética fundada nos valores do estágio do sistema regional indo-europeu era uma ética da negação dos corpos, a nossa ética da libertação há de ser uma ética não da negação da alma, mas da afirmação do corpo. A alma não constitui nosso foco de interesse, salvo quando incorporada – e, neste caso, basta-nos dedicar atenções ao corpo e tudo o que ele contém, tudo o que ele é.

A interferência positiva na realidade material, concreta, dos corpos pode mesmo ser compreendida como o critério para reconhecer a dimensão libertadora da filosofia latino-americana. Uma vez que a libertação implica em ação (de libertar), apenas quando este discurso filosófico atinge em alguma medida a realidade mundana se pode valer da designação *da libertação*. Uma vez que a filosofia não pode, sem deixar de sê-lo, transcender para o mundo concreto, esta realização poderá ocorrer por meio da motivação libertadora originada pela palavra, possibilidade explorada no início deste capítulo. A primeira tarefa da filosofia da libertação, estabelecida uma ordem de prioridade, será sempre fomentar a libertação dos corpos.

Mas o poder de transposição dos discursos, de seu território próprio, abstrato, para a materialidade dos corpos não vem sendo utilizado historicamente, desde a Modernidade ou, antes, do medievo europeu, para fins de libertação, senão para criação, ampliação e manutenção de sistemas totalitários de opressão. Marx já o denunciava em seus estudos críticos da economia política, sobretudo quando analisava e desmistificava, à luz do materialismo, os discursos dos grandes economistas liberais de seu tempo e do passado. No

continente latino-americano, a opressividade discursiva se amplia: desde os documentos iniciais como a *Bula Inter Coetera* de 1493, a discussão acerca da humanidade dos ameríndios, a obrigação manifesta por Hegel da Europa, representativa do mundo adulto, ensinar-nos a ser... todas, sem exceção, são formas discursivas que nos oprimem historicamente. A condição de ser periferia ultra-atlântica e subequatorial de um euro-centro nos torna periferia da periferia, como bem demonstrou Dussel em sua análise da política internacional já na *Filosofia da libertação* (p. 90), e como vem demonstrando em sua mais recente *Política da libertação*, em especial na análise crítica da história política mundial desenvolvida ao longo do primeiro volume desta obra.

A possibilidade de transcendência do discurso para a materialidade com a finalidade de oprimir certos corpos, ao lado da constatação da regularidade e quase absoluta predominância desta ocorrência na história latino-americana nos coloca diante de um cenário que torna necessária uma segunda tarefa à filosofia da libertação, a saber, travar uma batalha, com interesses defensivos dos corpos, no próprio campo abstrato dos discursos, visando assim impedir ou minimizar a influência negativa dos discursos opressivos sobre os corpos. Trata-se de uma batalha que a filosofia da libertação vem impingindo pelo menos desde Salazar Bondy – com sua crítica provocativa a um filosofar propriamente latino-americano. Provocação que foi eficiente ao exigir de Zea a elaboração de sua resposta, a qual nos forneceu os importantes conceitos de *originalidade e autenticidade* aqui adotados. Batalha que vem sendo arduamente travada por Dussel em seus diálogos, não raramente conflituosos, dada a distinção de perspectivas, com Ricoeur, Apel, Vattimo, Rorty. Neste sentido, a produção da filosofia da libertação pode ser compreendida como uma contra-ideologia¹⁵⁶, uma vez que ainda vivemos sob domínio dos valores próprios ao paradigma eurocêntrico e do modelo político-econômico do sistema-mundo. Mas esta condição de contra-ideologia é circunstancial, uma vez que não assumo aqui o momento histórico presente como eterno passado e, principalmente, como eterno futuro.

O referencial desta filosofia da libertação, seja em sua tarefa prioritária de fomentar a factual libertação dos corpos, seja em sua tarefa secundária, embora mais cotidiana, de buscar

¹⁵⁶ Utilizo o termo *contra-ideologia* no preciso sentido explicitado por Severino: trata-se de “desvelar este mascaramento” que impede ao sujeito “perceber-se como parte integrante de um todo social”. Esta percepção é necessária porque “ajuda-o a situar-se em sua realidade histórica e social, a entender-se, entendendo sua condição” (1986, p. 98).

impedir ou minimizar os discursos opressivos aos corpos, não pode ser a filosofia eurocêntrica, nem a hegemônica, nem a sua crítica ainda europeia. É preciso afirmar a pluricentralidade – o que é o mesmo que negar a centralidade em sentido estrito – criando condições culturais – em sentido o mais amplo possível – para que tal alteridade ético-política – de *ethos* que se expressam em modelos políticos autênticos – seja assumida, aceita, compreendida como a circunstância mais normal, que é. Dito de outra forma, cabe à filosofia da libertação desenvolver-se ao lado de outras formas de conhecimento, contribuindo naquilo que lhe compete para o desenvolvimento de novas compreensões da realidade, talvez de novas *paidéias*, contemporâneas – a latino-americana, no nosso caso – , coexistentes. Aqui reside o entendimento de que a filosofia da libertação há de ser, antes de tudo, uma *pedagógica*.

5.3.1. Libertar-se e libertar

Dussel conclui a introdução de sua *Ética da libertação* (p. 66) abordando justamente a necessidade de se proceder à *libertação da filosofia*, com vistas a poder desenvolvê-la como *filosofia da libertação*. A manutenção da criticidade mais radical é uma das condições para que um determinado pensamento se apresente como filosofia. A criticidade que vise a garantir a conexão necessária para que esta filosofia responda ou ajude a responder problemas demandados pela realidade circunstancial e concreta em que se vive, por sua vez, será necessária para que possa ser considerada filosofia original e autêntica. Segundo venho propondo, nestes últimos capítulos, pautado em Dussel e outros, para que além de autêntica a filosofia seja factualmente *da libertação*, ela precisa fomentar a libertação dos corpos em sua materialidade, ou, ao menos, combater no âmbito da abstração os discursos opressivos que viriam a se materializar sob forma de atos opressivos sobre os corpos concretos. Em todos estes casos, a capacidade de criticar radicalmente as formas todas de opressão é condição para a filosofia da libertação. Também o é a capacidade de autocriticar-se, constantemente, para que não se perca de seu objetivo, cedendo às doces tentações dos requintados universos da tradição filosófica eurocêntrica.

A manutenção da postura crítica e, inclusive, autocrítica é imprescindível, também, para que o desenvolvimento *poiético*, criativo, seja parte desta filosofia desejada. Ainda que não desconsidere o arcabouço teórico produzido pela filosofia eurocêntrica, a dimensão

criativa deve caracterizar toda filosofia, não apenas a latino-americana. Somente a constante crítica na leitura que faz do mundo pode identificar os problemas originados na realidade em que se vive, cuja resposta garantirá a autenticidade desejada. Assim, a postura crítica da filosofia que estamos construindo se torna duplamente exigida: seja para que não deixe de ser filosofia autêntica e da libertação; seja para que possa se atualizar constantemente, acompanhando as permanentes transformações do mundo material e de sua organização, os quais demandarão novos problemas oportunizando novas criações filosóficas.

Este constante *cuidado de si* da filosofia é necessário para que ela possa *cuidar dos outros*, dos que efetivamente importam e que lhe dão sentido de ser: dos corpos, dos sujeitos em sua carnalidade. A construção de uma fundamentação teórica que comporte a organização gnosiológica e social do mundo a partir da carnalidade dos corpos é tarefa filosófica contemporânea que está por fazer. Trata-se de pensar teoricamente e a partir de formas várias de conhecimento que dialoguem e, em muitos casos, fundamentem-se em uma filosofia cujo posto metafísico seja ocupado pela ética. E este é um processo que não se desenvolve linearmente ou a partir de algum tipo de *planejamento estratégico*, pautado na racionalidade instrumentalizada e em técnicas pré-definidas, modelo de gestão próprio ao reducionismo simplificador do mundo, implementado eurocentricamente desde o início da segunda Modernidade.

O que está em questão aqui é fomentar uma transformação profunda, que chamarei de cultural em sentido amplo, mas poderia compreender como civilizacional, educacional, igualmente em sentido amplo, formativo do povo – ou seja, a reunião imbricada daquilo que Jaeger chama por *paidéia*. E embora a formação para uma nova cultura, a elaboração proposital e propositiva de uma nova *paidéia*, o que implica em formar os sujeitos e as comunidades para que procedam autonomamente uma leitura de mundo diferenciada desta que vêm procedendo, inautenticamente segundo Salazar Bondy, embora essa imensa tarefa só possa ser construída por um amplo conjunto das representações das diversas formas de conhecimento presentes na sociedade – filosofia, arte, religião, ciência etc. – apenas a filosofia, por sua própria natureza, pode assumir como tarefa tal realização. Não se trata aqui de afirmar que a filosofia será a única a executá-la, mas certamente a única ou, no mínimo, a primeira a objetivá-la. Terá, inclusive, importante papel no fornecimento de bases conceituais para que as demais formas de conhecimento *libertem-se* permanentemente, ou aprofundem

seu próprio status de libertação, ou, ainda, se *libertas*, não voltem a ceder aos abstracionismos do sedutor universo teórico, abandonando os corpos.

Embora a noção esteja presente no parágrafo anterior, é necessário ressaltar: não se está propondo, com a filosofia da libertação, a imposição aos sujeitos e às comunidades de um novo modo de pensar. Não se trata, como anunciava Aristóteles, de criar novas e boas leis que obriguem os cidadãos a desenvolverem bons hábitos¹⁵⁷. É o caso, sim, de propor uma profunda transformação nos valores sociais, que se reflita em transformação nos valores de vida e na forma organizativa de cada comunidade e de cada sujeito. Encontro uma passagem histórica similar a esta que pretendo desenhar, a título de exemplificação, no fim das ditaduras militares latino-americanas e nos processos de redemocratização que o seguiu: não foi preciso *impor* ao povo novos valores, democráticos ainda que formais, mas a liberdade (resultado de libertação, portanto) vivenciada foi aos poucos se materializando em ações, práticas, adoção de valores, aprofundamento das críticas etc., em um processo de transformação que, no caso brasileiro, vem ocorrendo há vinte anos¹⁵⁸ e ainda levará muito tempo para se expandir a níveis mais elevados de sua própria potencialidade.

A filosofia da libertação deve assumir papel protagonista na elaboração, planejamento e execução desta *revolução cultural*, que envolva os *ethos* dos povos locais. Neste sentido, em que pode influir efetivamente na vida dos sujeitos, esta filosofia se apresenta como pedagógica:

A filosofia assim entendida é não uma erótica e nem uma política, ainda que tenha função libertadora para o eros e para a política, mas é estrita e prioritariamente uma pedagógica: relação mestre-discípulo, no método de saber acreditar na palavra do outro e a interpelar. O filósofo, para ser o futuro mestre, deve começar por ser o discípulo atual do futuro discípulo. Disso depende tudo. Por isso, esta pedagogia *analética* (não apenas dialética da totalidade ontológica) é *da libertação*. A libertação é a condição do mestre para ser mestre. Se é um escravo da totalidade fechada, nada pode interpretar realmente. O que lhe permite libertar-se da totalidade para ser si mesmo é a palavra analética ou magistral do discípulo (seu filho, seu povo, seus alunos: o pobre). Essa palavra analógica lhe abre a porta de sua limitação; mostra-lhe qual deve ser seu compromisso pela libertação prática do outro (MFL, p. 194).

¹⁵⁷ Ver sua *Ética a Nicômaco*, 1179b.

¹⁵⁸ Ao contrário de muitos historiadores, tomo como fim da ditadura militar brasileira não a assunção da Presidência da República por um civil, em 1985, mas a assunção do cargo por um presidente eleito pelo voto popular, o que só ocorreu em março de 1990.

Para que a filosofia seja assim, uma pedagógica, é preciso que se liberte a si mesma, constantemente, da tradição eurocêntrica hegemônica. Precisa ser autêntica, original, o que só pode ocorrer se mantiver alerta em sua postura radicalmente crítica, necessária a todas as filosofias, mas em particular a esta, latino-americana em um mundo eurocentralizado, de libertação em um sistema-mundo de opressão.

A tarefa de transformação cultural ou paidética só pode ser exercida pelo conjunto dos conhecimentos disponíveis, mas exige da filosofia, dada sua fundamentalidade, a postura ativa na sua proposição, no seu planejamento, na sua gestão. É o papel formativo que a filosofia poderá desempenhar rumo à mais sólida forma de libertação dos corpos. E assim compreendida, a filosofia se transforma em uma *pedagógica*.

CAPÍTULO 6

A POLÍTICA NOS HORIZONTES DA LIBERTAÇÃO

Este capítulo tem por tema o início daquilo que poderíamos chamar por filosofia da libertação em sua fase efetivamente factual. Os fundamentos foram postos na primeira parte do presente trabalho. As rebeldias frente ao *mesmo*, a exigência do direito à interpretação autônoma, condição para a construção de uma filosofia autêntica, também já foram abordadas. Por fim, as bases desta filosofia da libertação em sua fase de poiesis filosófica também foram apresentadas: a corporalidade como referência factual, a ética, metafísica, como referência teórica e a postura pedagógica da filosofia. Se a crítica histórica e a arquetônica da filosofia da libertação vinham sendo plantadas por tantos pensadores de nosso continente a partir de meados dos anos 1970, desde os últimos anos do século XX o *projeto* estava suficientemente elaborado e a construção propriamente dita passou a ganhar mais corpo. Enquanto a teologia e a pedagogia da libertação nasceram em formas mais avançadas em relação à sua respectiva elaboração madura, a filosofia da libertação foi maturando, amadurecendo, projetando-se nas primeiras décadas de sua existência. Claro que produções próprias ao estágio de desenvolvimento, e não de projeção, desta filosofia tiveram lugar ao longo destes tantos anos. Mas a mudança de fase é evidente: como a controversa Salazar Bondy-Zea, marcou a etapa inicial, em que se decidiu assumir a tarefa filosófica de construir um arcabouço teórico-prático – mais teórico, é verdade – autenticamente latino-americano; e como a coleção *Para uma ética da libertação* e o *Método para uma filosofia da libertação*, ambas obras de Dussel, dentre outras, propunham as bases estruturais e procediam a crítica do pensamento eurocêntrico, necessário a tal construção autêntica; da mesma forma como os *Diálogos Norte-Sul* representaram a *maioridade* – em termos kantianos¹⁵⁹ – da filosofia da libertação, capaz de dialogar desde sua alteridade com outras filosofias eurocêntricas, hegemônicas e críticas, em um processo de debate que ficou caracterizado pela participação de filosofias que não eram iguais nem desiguais, mas analogamente distintas; assim como todas estas etapas cumpriram um importante papel na construção da história da filosofia da libertação, a

¹⁵⁹ Conforme expresso por Kant na *Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?: a maioridade tomada como capacidade “de se servir de seu próprio entendimento, sem a tutela de outro”* (2009, p. 1).

publicação da *Ética da libertação*, de Dussel, marca um novo tempo: o tempo da construção propriamente dita, sobre o alicerce longa e solidamente forjado.

As três primeiras etapas na construção da filosofia da libertação, que acabo de apontar, haviam sido demarcadas por Euclides Mance em um artigo publicado em 2000, já citado neste trabalho¹⁶⁰. Entendo que a quarta fase que destaco, a construção propriamente dita da filosofia da libertação, representa uma atualização à divisão anteriormente estabelecida. A distinção maior está no fato das três fases iniciais se caracterizarem pelo esforço de forjar, primeiro as condições para o desenvolvimento, depois as bases desta nova filosofia, autêntica, enquanto a fase atual, quarta fase, nesta divisão, envolve de forma especialmente direta a criação filosófica mais propositiva e menos autodirecionada. Parafraseando Marx: os filósofos latino-americanos têm estruturado sua filosofia de maneiras distintas, a questão agora é realizá-la. Esta tarefa co-assumimos, ao lado de tantos outros.

Nos dois capítulos anteriores, procurei caracterizar a transição entre o bloco formado pelas três fases anteriores, de estruturação da filosofia latino-americana, e a fase atual, de elaboração mais propositiva que introspectiva. Tal caracterização nos traz ao momento presente do desenvolvimento desta filosofia. Um presente absolutamente circunstancial, jamais eterno ou que se pretende eternizar para o futuro ou mesmo para o passado. Mas sobre o presente, assim compreendido, como instante que não se eternizará, pouco ou nada se pode dizer. O que temos diante de nós são hipóteses do horizonte futuro que se apresenta. Como hipóteses que são, carregam em si características peculiares, dentre as quais: (a) poderão ou não ser factualmente realizadas; (b) são levantadas em função da história passada até o presente, de modo que já têm em si alguma dimensão de realização procedida. Assim, tais horizontes são prováveis, uma vez que sua construção está em curso, mas não apresentam ainda resultados mais maduramente consolidados. Sobre eles, então, lançarei mais hipóteses e perspectivas que afirmações propriamente ditas.

Por representarem as construções provavelmente mais desenvolvidas desta etapa da filosofia – que, em seu conjunto, está por desenvolver-se – destacarei dois tipos distintos de horizontes da libertação. O primeiro, em uma interface introspectiva-propositiva da transformação do mundo, envolve justamente a produção filosófica atual de Dussel, a saber, a

¹⁶⁰ Ver o início do Capítulo 4 e a nota 109.

Política da libertação. Produção que, ao mesmo tempo, representa uma ampliação ou alargamento do arcabouço teórico constitutivo da filosofia da libertação – e daí seu caráter mais introspectivo ou auto-constitutivo – mas também tem em si elementos cuja aplicação pode refletir-se na política prática, profissional, de Estado ou de grupos sociais e comunidades; apresenta-se, assim, por este lado, como uma importante peça constitutiva da transformação da realidade, da libertação dos corpos. Talvez, neste sentido, a *política da libertação* represente, melhor que outras expressões da nossa filosofia, a indissociabilidade entre teoria – filosofia inclusa – e carnalidade dos corpos.

A constituição de novos paradigmas interpretativos da realidade, de novas paidéias, plurais, todavia, como apontado no capítulo anterior, não é tarefa que pode ser realizada com sucesso apenas pela filosofia, o que não a exime de um papel protagonista. É necessário que outras formas de conhecimento se mobilizem na criação de uma cultura de libertação que efetivamente impregne os modos de ser dos povos – dos sujeitos e das comunidades – latino-americanos. Esta constatação, ao mesmo tempo em que afirma a não-exclusividade da filosofia no processo de construção da libertação, coloca-a como protagonista: ao longo da história, eurocêntrica ou não, os diversos conhecimentos pautaram-se sempre em seus fundamentos filosóficos, estes também amplamente compreendidos, para além do eurocentrismo. Assim, a filosofia da libertação deverá mostrar-se suficientemente sólida para fundamentar, sustentar a construção de conhecimentos distintos que também assumam como tarefa a libertação dos corpos. Esta etapa de proliferação ou disseminação de uma cultura de libertação também começa a mostrar resultados inicialmente consolidados. Demonstram-no, por exemplo, a construção de uma *teoria pós-colonialista*, que se apresenta em significativas relações e denota claras influências da filosofia da libertação; o mesmo se pode observar em iniciativas pontuais de ciências diversas, como a psicologia ou a própria educação, pensadas a partir da filosofia da libertação ou do conjunto filosofia da libertação-teoria pós-colonialista. Ainda que não esteja no escopo deste trabalho aprofundar estudos de cada um destes movimentos, eles serão sucintamente apresentados, com suficientes elementos para percebermos o papel contributivo da filosofia da libertação em sua constituição.

Mas se este capítulo versa sobre o futuro que está por ser construído, para que o presente deste trabalho não ambicione se estender profeticamente, determinando o que virá, as análises que seguirão serão modestas e terão apenas caráter ilustrativo do estágio atual. Por

isso o leitor deparar-se-á com desenvolvimentos substancialmente menores que os encontrados em cada um dos cinco capítulos precedentes.

6.1. A política da libertação em construção

A proposta do método analético, elaborada por Dussel desde o *Método para uma filosofia da libertação* nunca representou uma recusa da dialética, mas seu alargamento, seu melhor desenvolvimento. A busca pela *verdadeira dialética* foi anunciada naquele momento ainda inicial de sua produção filosófica e passou a ser mais efetivamente desenvolvida adiante, tomando forma explícita nas últimas publicações, de caráter sintético. Seu formato, todavia, segue substancialmente o proposto no *Método*, atribuindo à filosofia caráter prioritariamente pedagógico e começando por ser *discípulo atual do futuro discípulo*.

A construção desta filosofia, que é pedagógica, parte da ética como metafísica, conforme tematizado no capítulo anterior. “Mas a ética não tem um campo prático próprio, já que nenhum ato pode ser *puramente* ético. Sempre é exercida em algum campo prático concreto (econômico, político, pedagógico, esportivo, familiar, cultural, etc.)” (VTP, p. 75). Esta ausência de manifestação da ética pura no campo prático dá-se justamente em função de seu caráter metafísico: a ética é princípio.

A partir desta metafísica, Dussel começa desenvolver sua filosofia como pedagógica, e o faz no campo político. Outros campos poderiam ser objeto do desenvolvimento filosófico pelo autor: a erótica, a pedagógica, o antifetichismo, a antropologia etc. Entendo que a opção pelo desenvolvimento da *política da libertação* em lugar das outras áreas possíveis é uma questão de prioridade: pois a política “tem uma fronteira de influência muito maior (quantitativamente) e funciona como primeira condicionante condicionada das demais (qualitativamente), quer dizer, da erótica, da pedagógica e do antifetichismo” (FL, p. 87). Possivelmente contribuem para esta decisão a existência de elaborações bastante avançadas

em termos de *libertação* em algumas destas áreas, tais como a pedagogia, com Freire¹⁶¹, e a antropologia, com Kush¹⁶², dentre outros.

O desenvolvimento da política da libertação como parte de uma filosofia que se assume como pedagógica, nos moldes já anunciados, implica justamente um movimento verdadeiramente dialético, ou ana-dia-lético, a saber: em um primeiro momento, partindo do *futuro discípulo*, do povo, *outro* em relação ao intelectual profissional; o povo que é considerado a partir de suas manifestações e formas de organização política ao longo da história. Segue-se, então, em um segundo momento, a elaboração intelectual da matéria apropriada na etapa anterior, o que se caracteriza por um processo de maior abstração, o qual só terá sentido se voltar à interface mais direta com a concretude, com a materialidade, espaço de vivência dos corpos. Este retorno ao *mundo das coisas* constitui-se como terceira etapa, concluindo um ciclo do infundável movimento dialético compreendido a partir do respeito à condição análoga das alteridades. Até este momento, conhecemos as duas primeiras etapas da elaboração da *Política da libertação*, de Dussel. O primeiro volume, com subtítulo *História mundial e crítica*, que tem por objetivo “situar adequadamente o chamado *locus enuntiationis*, o lugar do enunciado” (PL1, p. 551) da própria política da libertação em construção, representa o esforço de partir do *futuro discípulo*, da realidade factual, dos corpos em sua carnalidade, tomados a partir das marcas que deixaram na história. A este ponto de partida, segue a *Arquitetônica*, que procede a uma análise mais abstrata, meta-estrutural da política, um trabalho propriamente filosófico em seu sentido mais tradicional – o que não representa prejuízo ao fato de ser desenvolvido sob parâmetros não eurocêtricos. Em suas conclusões, Dussel lembra que “os conceitos aparentemente mais abstratos dependem, frequentemente, da tradição histórico-política de cada comunidade política situada geopoliticamente em algum *lugar (location)* do tempo e do espaço” (PL2, p. 523). Mas como o critério valorativo das teorias são os corpos, o sentido das duas etapas anteriores só será fornecido pela terceira, o retorno da abstração filosófica à concretude da materialidade. “Por isso, será necessário ‘ascender do abstrato’ (esta *Arquitetônica*) ‘ao concreto’ (a *Crítica*), aonde tudo ganhará em complexidade, em contradições, em conflitos, em transformações necessárias institucionais e

¹⁶¹ Dussel assume, em várias de suas obras, as posições de Paulo Freire ao referir-se às questões pedagógicas. Ao analisar comparativamente a *pedagógica* nos dois autores, Dal’Pupo conclui: “as semelhanças entre Dussel e Freire em nossa proposta de estudo são significativas” (2005, p. 126).

¹⁶² Ver, por exemplo, seu *Esboço de uma antropologia filosófica americana* ou a mais famosa *A sedução da barbárie*.

até libertadoras em alguns casos” (PL2, p. 523). Esta construção que conclui o presente movimento dialético, que dá sentido ao esforço anterior, não está ainda publicada, o que limita sensivelmente esta etapa do estudo¹⁶³.

Mas muito revela a *Arquitetônica*, já desenvolvida por Dussel. Aponta importantes caminhos, os quais provavelmente serão seguidos na proposta de uma crítica à política propriamente dita – crítica filosófica à política factual, e não apenas crítica da filosofia política. Se estamos, neste capítulo, falando de horizontes da libertação, a partir dos constructos filosóficos, poderemos com segurança relatar os princípios da política da libertação que estão anunciados até o momento, aos quais, provavelmente, outros se somarão nos próximos anos, frutos dos esforços do próprio Dussel e de outros tantos filósofos que se empenham nesta tarefa. Para anunciar estes princípios arquitetônicos – não da política construída, mas da política da libertação, a construir – além dos dois volumes da *Política da libertação* são de grande valia os enunciados de uma obra esquemática, que propõe *Vinte teses de política*.

6.1.1. Princípio fundamental: a ética

A política da libertação deve apresentar-se como proposta de realização política dos princípios éticos, metafísicos. Se a ética não se realiza puramente, a política, como política da libertação, tem por função realizá-la em seu âmbito próprio. Para isso a regra anunciada por Dussel determina: “os princípios políticos *subsumem, incorporam* os princípios éticos e os *transformam* em normatividade política” (VTP, p. 75). Para demonstrar que a política deve estar a serviço da ética, Dussel vale-se da tradição política europeia, com Hobbes, Spinoza, Locke e Rousseau, indicando que em todos os casos a instituição de uma política tinha como objetivo a preservação das vidas, dos corpos:

Toda a filosofia política moderna europeia supõe sempre o princípio *material* que desejamos indicar. T. Hobbes explica no *Leviatã* (1642) que, no ‘estado de natureza’, uns indivíduos estabelecem um contínuo estado de guerra; uns matam os outros. Para que a *vida seja possível* é necessário

¹⁶³ Com efeito, o fato de tratar-se de uma vertente da filosofia da libertação em franco desenvolvimento talvez torne mais indicado aguardar maior produção e maturação antes de proceder a estudos sobre este tema. Entendo, todavia, que a omissão do assunto seria mais prejudicial ao conjunto deste trabalho que a sua apresentação, mesmo que precária, em função dos limites impostos pelo momento histórico atual.

celebrar um pacto; estabelece-se, assim, o ‘estado civil’, onde é possível a sobrevivência. Este raciocínio se encontra sob a argumentação de B. Spinoza, J. Locke ou J. J. Rousseau. Pressupõe-se, então, que a institucionalidade política está fundada em possibilitar a produção, reprodução e aumento estável da vida dos cidadãos em comunidade política (VTP, 77).

Não deixa de ser curioso o fato de autores com leituras radicalmente opostas acerca da natureza humana, a exemplo de Rousseau e Hobbes, concordarem sobre a necessidade de organização política como forma de superação dos limites impostos pelo estado natural de vida aos seres humanos. A organização política é necessidade à sobrevivência. Afirma-se, assim, um princípio ético de preservação da vida ou, como prefiro, dos corpos. Dussel afirma-o ao indicar que “a *satisfação* das necessidades da corporalidade vivente dos cidadãos (ecológicas, econômicas e culturais) provarão *como feito empírico* o sucesso da pretensão política de justiça do governante. É um princípio com pretensão universal” (VTP, p. 78). Traduzido em um silogismo simples, mas eficiente, podemos entender que se a política objetiva a manutenção da vida e se ética tem por meta nortear as ações com vistas à preservação e à melhoria da qualidade de vida, quanto mais fiel aos princípios éticos for a política, tanto mais e melhor cumprirá seus próprios objetivos.

Ocorre, todavia, que o desenvolvimento político atual está em decadência, segundo a leitura dusseliana, que sugere ciclos de emergência, manutenção e definhamento de cada ordem política vigente¹⁶⁴. Se “a ordem política, então, tem um momento de máxima criatividade”, por exemplo, “na República Romana, antes do Império”; e se esta ordem “alcança um equilíbrio entre os desejos da comunidade (*potentia*) política, de baixo, e o exercício delegado do poder institucional de cima (*potestas*)” a exemplo da experiência veneziana de séculos; segue-se

um desequilíbrio, se perde o consenso da base social [...]. É a crise, é o caos, é o começo do final de um sistema [...]. Pense-se na monarquia francesa absolutista que se foi debilitando no transcurso de mais de um século e permitiu a Revolução Francesa, momento culminante da decadência, origem de uma nova ordem política: a República, sob o regime burguês (PL2, 522).

A crise política atual, na leitura que podemos realizar a partir do instrumental dusseliano, sugere estarmos no auge da decadência, espaço para o surgimento de uma nova

¹⁶⁴ Ver especialmente o Esquema 28.02 da *Política da libertação* (PL2, p. 522).

estrutura política, de superação da anterior. Esta crise atual é resultado do reducionismo dos horizontes da política moderna, eurocêntrica, que se constituiu mais com o desejo de *simplificação por racionalização do mundo da vida* do que como uma *expressão efetiva do mundo da vida*, de suas complexidades e irredutibilidades. Em sua complexidade efetiva, não reducionista, a política contém, invariavelmente, ao menos três princípios normativos essenciais, a saber:

O princípio *material* [que] obriga o respeito à vida dos cidadãos; o princípio *formal* democrático [que] determina o dever de atuar sempre cumprindo com os procedimentos próprios da legitimidade democrática; o princípio de *factibilidade* [que] igualmente determina operar só o possível.

Estes princípios, sem última instância, determinam-se mutuamente, sendo cada um deles a condição condicionante condicionada dos outros (VTP, p. 76).

A indissociabilidade dos princípios está posta e é, segundo Dussel, impassível de redutibilidade ou de *simplificação racionalizada*. Ocorre que a Modernidade eurocêntrica sempre procede este aleijamento da política em sua completude, tornando-a inadequada à expressão e representação da vida dos sujeitos e das comunidades.

Na tradição marxista *standard*, o princípio material (econômico) é a última instância. Na tradição liberal, o princípio formal-democrático é a última instância. No cinismo da política sem princípios, a factibilidade opera sem restrição alguma. Tenta-se aqui superar essas posições redutivistas (VTP, p. 77).

Este é o esforço da política da libertação, constituir-se de forma fiel às vidas, aos corpos, e não anunciando reduzidas formas teóricas – últimas instâncias – que buscam uma simplificação impossível à carnalidade. Trata-se aqui de buscar a construção de uma política que supere os horizontes reducionistas, estreitos, da política moderna, por meio da preservação incondicional de um *princípio político-material*, a saber a vida humana: “o *conteúdo* (ou a *matéria*) de toda a política (de seus atos, instituições, etc.) é, em última instância, a vida humana, a vida concreta de cada um” (VTP, p, 77), de modo que a política a ser pensada deve se construir sobre pilares de sustentação que tenham esta concretude da vida como localizador ou parâmetro factual, e não as próprias teorias políticas tradicionais, modernas.

6.1.2. Enunciados de princípios outros

Procedida a crítica à filosofia política moderna, seja a partir da releitura crítica da história política, seja a partir da análise crítica de sua arquitetura, a construção da arquitetura de sustentação da política da libertação funda-se na ética, o que significa dizer que se funda no combate à vitimação das vítimas. De fato, este ponto fundamental já norteava a crítica desconstrutiva do projeto político moderno (VTP, p. 87). Continuará agora direcionando a proposta de sua superação. O sentido que se dá ao conceito *vítimas*, representativo teórico dos corpos oprimidos em sua carnalidade, é o mesmo expresso anteriormente neste trabalho¹⁶⁵. Nas palavras de Dussel,

essas vítimas são vítimas porque: não podem viver plenamente (momento material); porque foram excluídas da participação das decisões que sofrem (momento formal de não legitimidade) e porque manifestam em seu próprio sofrimento ou reivindicação insatisfeita o sistema que não é eficaz (ao menos com respeito a esses grupos vitimados) (VTP, p. 104).

Tendo como referência as vítimas, Dussel anunciará de duas formas – negativa e afirmativa – o princípio originário de todos os demais princípios políticos de libertação. Anunciará, em seguida, os demais princípios elementares, invariavelmente necessários à política da libertação em seu momento histórico atual, ou melhor, no momento atual da história do mundo. Vejamos todos estes enunciados, por partes. Começemos pelo princípio originário em sua forma negativa, visto que, se é um princípio de libertação, implica sempre na negação da negação da liberdade. Nesta condição, “a formulação inicial de todos os princípios políticos críticos poderia ser o seguinte: *devemos criticar*, ou *negar* como sustentável, todo sistema *político* ou ações ou instituições cujos efeitos negativos são sofridos por vítimas oprimidas ou excluídas!” (VTP, p. 105)¹⁶⁶.

Esta formulação originária é muito próxima da formulação da ética da libertação, metafísica desta filosofia e de sua política, o que se explica, naturalmente, pelo próprio caráter originário do enunciado em questão: a dimensão de originariedade remete a campos mais próximos aos conhecimentos primeiros, às metafísicas. O mesmo se perceberá na análise do

¹⁶⁵ Ver o item 5.1 deste trabalho.

¹⁶⁶ À ideia de vítimas *excluídas*, anoto criticamente a necessidade de ponderar sobre o próprio sentido de exclusão na estrutura atual do sistema-mundo, conforme abordei no item 3.1.1 deste trabalho.

princípio originário, geral a todos os demais princípios da política da libertação, em sua forma afirmativa:

O princípio crítico geral, em seu momento *afirmativo* agora, deveria ser enunciado como algo assim: devemos produzir e reproduzir a vida dos oprimidos e excluídos, as vítimas, descobrindo as causas de tal negatividade, e transformando adequadamente as instituições, o que de fato aumentará a vida de toda a comunidade! (VTP, p. 106).

A estes princípios gerais, originários, deverão seguir todos os demais, dos quais Dussel destaca os “campos materiais por excelência” que são necessariamente atravessados pelo campo político. Indica-os: “o ecológico, o econômico e o cultural, ao menos. Estes campos determinam a *esfera material* da política” (VTP, p. 106). Uma vez que são campos *necessariamente atravessados* pela política, seus respectivos princípios no âmbito de uma política da libertação também são enunciados por Dussel:

O princípio ecológico político crítico poderia enunciar-se: devemos em tudo atuar de tal maneira que a vida no planeta Terra possa ser uma *vida perpétua!*

[...] O princípio econômico político crítico normativo deveria indicar algo como: devemos imaginar novas instituições e sistemas econômicos que permitam a reprodução e o crescimento da vida humana, e não do capital!

[...] Na sub-esfera *cultural* da política [...] o princípio poderia enunciar-se: devemos apoiar a *identidade* cultural de todas as comunidades incluídas dentro do sistema político, e defender a *diferença* cultural quando se tentar homogeneizar as culturas e as línguas da população da dominação de uma delas (a *criolla* ou mestiça moderna europeia) com exclusão das outras! Devemos efetuar uma Revolução cultural! (VTP, p. 106-107).

Estes três princípios têm por objetivo viabilizar as condições materiais necessárias à manutenção e continuidade da vida dos corpos. Representam, em seu conjunto, justamente o *princípio material da política* (PL2, p. 438). Não descartam, todavia, outros princípios normativos que, segundo Dussel, operam implicitamente (PL2, p. 350), a saber, o *princípio democrático* (PL2, p. 396) e, principalmente, “o terceiro princípio, que por ser o mais complexo subsume aos dois anteriores”, tão importante que “sem este terceiro princípio os outros dois ficam em um nível abstrato, sem possibilidade de passar à realidade efetiva” (PL2, p. 475). Trata-se do *princípio de factibilidade* como *liberdade*, o próprio *princípio-libertação*, que, após a elaboração arquitetônica, abstrata, deve retornar à concretude. “Repetindo, o *princípio de factibilidade ética* adquire agora novas determinações, transformando-se em um

princípio de factibilidade estratégico-política, o que inclui maiores componentes práticos, mais responsabilidades a curto e longo prazo” (PL2, p. 373).

A materialidade, assim, permanece, no desenvolvimento da política da libertação, com status privilegiado em relação às teorias todas que se pode elaborar. Os discursos devem se dobrar aos corpos. A libertação dos corpos, que há de ser factível, é objetivo, constituindo o segundo princípio norteador da política. A democracia, como princípio formal, é meio, instrumento desta factibilidade.

6.1.3. O pensamento pós-colonialista e outros frutos da política

A crítica procedida pela *política da libertação*, mesmo durante o longo período de sua elaboração, ainda antes que esta política tivesse adquirido sua forma mais madura, atual, vem fomentando uma série de produções intelectuais e movimentos científicos, que *somam* com esta filosofia da libertação e também com a pedagogia, a teologia e outros, na construção do novo paradigma ou, como venho chamando, de uma nova *paidéia* contemporânea. Um levantamento mais apurado seria necessário para enumerar as formas de conhecimento em geral e as ciências em particular que vêm se desenvolvendo a partir de um fundamento filosófico de libertador, especialmente dusseliano. Tal levantamento, todavia, fugiria ao escopo deste trabalho. Apenas para fins de ilustração e exemplificação, cito a *psicologia comunitária*, de Maritza Montero (2003), que foi aos poucos se tornando declaradamente uma *psicologia da libertação* (2009), assumindo de maneira explícita, como suas bases filosóficas – tradicional área do currículo da psicologia –, a filosofia da libertação. Há notícias de movimentos semelhantes em áreas diversas, como a economia, o direito, a pedagogia dentre outras, o que nos remete ao entendimento que está em efetivo processo a construção daquela nova *paidéia*.

Este movimento mais amplo de superação do eurocentrismo, caracterizado por José Eustáquio Romão (2007) como a construção de uma *nova geopolítica do conhecimento*, tem sido chamado por intelectuais como Walter Mignolo (2000, 2007), Franz Hinkelammert

(2003) de *pós-colonialismo*¹⁶⁷, termo que traduz a ideia de superação da condição de colônia da América Latina e, analogamente, de outras partes do *terceiro mundo*, o que significa a ruptura com o eurocentrismo e, conseqüentemente, com a Modernidade. Formula-se assim a hipótese de se enxergar e compreender o mundo para além do sistema-mundo instituído como modelo moderno.

Mignolo, até o momento o mais representativo autor desta linha de pensamento, afirma que na América Latina, após o período de controle imposto pelos Estados Unidos e pela Europa, por meio da “exploração do trabalho, militarização e outras estratégias deploráveis [...] a luta pela vida está se tornando uma luta pelo conhecimento e pela libertação (ou descolonização) das subjetividades que vinham sendo controladas pelo estado e pelo mercado (e, claro, pela igreja)” (MIGNOLO, 2007, p. 101). Neste cenário de *tomada de consciência* da América Latina, que começa, por suas posturas políticas factuais – a ascensão de lideranças locais aos governos centrais, por exemplo –, a *subverter* a ordem do sistema-mundo – moderna, eurocêntrica –, o autor apresenta a imposição de se “imaginar um mundo ‘pós latino’-americano e ‘pós América como Estados Unidos’” (2007, p. 157). Trata-se do reconhecimento da diversidade, da alteridade que se impõe como *irredutível ao mesmo*: o reconhecimento que há América para além dos EUA. Considera, ainda, os limites do *velho mundo* e as potencialidades que vêm sendo geradas na América Latina oprimida, concluindo a aproximação, “no imaginário futuro do continente, [de uma] a completa inversão¹⁶⁸ (colocando a América ‘Latina’ acima da ‘Anglo’ América)” (p. 161), ocasionada pelo advento de uma nova epistemologia (ou novas epistemologias) que se impõe(m), comportando em si toda a diversidade efetivamente existente no continente – diversidade esta que “muito tem a dizer” (p. 161).

O próprio Dussel vem acompanhando estes desenvolvimentos, compreendendo que “no mundo pós-colonial não há nem propriamente liberalismo (norte-americano nem europeu), nem tampouco republicanismo, bonapartismo, fascismo etc., [...]. Todas essas expressões políticas e ideológicas se configuram de outra maneira na periferia pós-colonial” (MPL, p. 310): uma vez que é *outra* a experiência histórica latino-americana, periférica em

¹⁶⁷ Mignolo transita entre os termos pós-colonialismo e pós-ocidentalismo, ora utilizando um, ora outro. Sua explicação acerca da adoção da terminologia *pós-ocidentalismo*, todavia, não apresenta significativa ruptura com possíveis compreensões da outra denominação (MIGNOLO, 2000, p. 91).

¹⁶⁸ No original, *upside down*. Nota minha.

relação ao centro do sistema-mundo, são outras as significações e, automaticamente, as possibilidades interpretativas das formas de organização da política nacional e mundial. São possibilidades colocadas apenas à periferia, em função de sua própria história de opressão, que abrem possibilidades hermenêuticas inexistentes para quem as olha desde o centro do sistema. Tal como apenas a Europa poderia ter descoberto a América, em função de sua fragilidade periférica pré-moderna, agora só a periferia atual pode novamente inovar, criar poieticamente teorias efetivamente *outras*.

As diversidades ou alteridades tanto têm a dizer, conforme sugere Mignolo, porque, explica-nos Romão, expressam “razões oprimidas” por um “pensamento hegemônico” que representa, hoje, um “problema político com profundas implicações gnosiológicas” (ROMÃO, 2007, p. 16): o sistema mundo já não se sustenta como presente eterno, e também não apresenta perspectivas de desenvolvimento futuro. Factualmente não encontra saídas para sua própria manutenção, não produzindo, inclusive, conhecimentos efetivamente novos – daí o *fim da filosofia*, de Heidegger, ou o *fim da história*, de Fukuyama. Por isso, “o que precisamos agora é uma nova geopolítica do saber, quer dizer, do reconhecimento de vários conhecimentos, da convicção de que há vários lugares de enunciação científica” (ROMÃO, 2007, p. 17). Novamente, a diversidade que se encontrava oprimida desde o início da Modernidade, desde a mundialização do sistema eurocêntrico, vai-se impondo na medida em que os saberes hegemônicos vão se calando por não mais ter a dizer.

O passado moderno que se fez presente dá sinais de não poder mais se sustentar, o que significa haver condições, mais, a necessidade de invenção de uma nova cultura em sentido amplo, de uma nova *paidéia*. Fomentando estes movimentos ao mesmo tempo em que deles participa, a política da libertação vai se realizando factualmente, praxicamente.

6.2. Uma crítica e uma ausência: temas a desenvolver

Duas observações, ainda que apenas sumariamente apontadas, são necessárias antes do fim deste trabalho. Dizem respeito (1) a uma crítica ou, antes, um alerta a ser observado na construção e constante reconstrução da proposta da política de libertação e (2) a uma importante ausência que se tem feito sentir no desenvolvimento do conjunto desta filosofia da libertação, para além de seu âmbito político. Ambas as observações parecem conservar em

comum uma preocupação de Dussel, qual seja, a não fetichização do sistema político, a garantia de sua exterioridade devidamente preservada.

Primeiro, no âmbito interno da política da libertação, é preciso considerar a ênfase talvez exagerada e o certo otimismo que parecem permear a leitura que Dussel faz de Rosa Luxemburgo. O autor dedica à revolucionária longos parágrafos de sua *Ética da libertação* – princípio fundamental da política –, e das *Vinte teses de política*, considerando-a uma “brilhante intelectual judia polonesa, sumamente atual” (EL, p. 505). Constrói sua imagem como que a indicando, ainda que sem explicitar, como uma expressão mais adequada do marxismo em relação às chamadas experiências do socialismo real, em especial o soviético. É certo que a crítica ao modelo soviético, que se fetichizou ao longo de sua história, é necessária historicamente e perfeitamente pertinente ao conjunto da filosofia, da ética e da política da libertação. A presença tão constante de Luxemburgo, todavia, ao lado das muitas ovações feitas por Dussel às ascensões ao poder de representantes efetivamente populares na América Latina, expressão exaltada pelo autor da *potentia*, poder político da comunidade (VTP, p. 25; PL2, p. 59), podem sugerir uma exagerada valorização pelo filósofo da *vontade popular*, defendida por Luxemburgo, mas que levou à derrota o projeto socialista alemão, abrindo espaço para a ascensão do nacional socialismo.

Dito de outra forma, é preciso atentar para que, em seu desenvolvimento futuro, a *política da libertação* não incorra na leitura do *espontaneísmo das massas*, equivocadamente lançada por Rosa Luxemburgo e outros, o que implicaria na eliminação do caráter pedagógico da filosofia e de outros movimentos de libertação, os quais, embora devam começar por ser *discípulos atuais dos futuros discípulos*, devem, invariavelmente, assumir a postura vanguardista de *mestres de seus discípulos*, o povo, sem deixar de reconhecer aos interesses destes, dos *discípulos*, a prioridade absoluta em todas as suas elaborações teóricas. O cuidado necessário, de não fetichização desta política da libertação em um sistema autorregulativo, que elimine a alteridade, o povo, não pode implicar em renúncia ao papel pedagógico próprio à filosofia da libertação.

O outro aspecto que quero mencionar, a ausência que se faz sentir na produção dusseliana das duas últimas décadas, por sua vez, diz respeito também a uma forma de exterioridade em relação ao âmbito político: trata-se da *erótica*. Ainda que sejam compreensíveis os motivos que levaram o autor a priorizar o desenvolvimento da política da libertação, o enfrentamento de uma história da opressão erótica – parcialmente procedido por

Foucault, em seus limites europeus – é tarefa que Dussel nos anuncia como necessária em suas obras de estruturação inicial da filosofia da libertação, notadamente no terceiro volume da *Filosofia ética latino-americana* e na *Filosofia da libertação*. Indica, com propriedade, a necessidade que a libertação se proceda tanto em âmbito político quanto em âmbito erótico, visto que o sujeito que forma e se forma na polis é o mesmo que se forma em casa e constitui um lar, e vice-versa, de tal modo que é impossível a libertação em um destes âmbitos sem a análoga libertação no outro. Com efeito, a ausência do desenvolvimento de uma *erótica da libertação* pode implicar, novamente, no risco de fetichização do sistema político pelo esquecimento do *rostro* do outro (âmbito erótico) ontologicamente irreduzível, provocador da ruptura do *ensimesmamento do mesmo*, que abre o sujeito – e a filosofia – para a infinitude das alteridades.

Esta última observação, esclareço, não deve, em absoluto, ser compreendida como uma crítica a Dussel. Sua produção já constituiu a maior das contribuições ao conjunto da filosofia da libertação até o presente. Representa, todavia, um alerta a outros interessados nessa problemática, que têm nesta direção tarefas necessárias e urgentes a se cumprir.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: INCONCLUSÕES

O último capítulo deste trabalho mostrou a inconclusão como representativa do estágio atual da filosofia da libertação em particular e mesmo do processo de libertação em geral. É certo que sempre as filosofias se caracterizam por serem inconclusas, prova disso são os persistentes estudos acerca do pensamento grego clássico ainda hoje, dois milênios e meio após sua elaboração inicial. Sempre há novas possibilidades, sempre se descobrem novas inconclusões. A filosofia da libertação, por sua vez, comporta uma inconclusão distinta: está, de fato, em sua etapa de elaboração mais madura, após as décadas iniciais de gestação e autoconstrução, de tal modo que neste caso a inconclusão é efetiva: está em *fazimento*. Nada diferente se poderia esperar de um movimento filosófico tão jovem, face aos saberes milenares que compõem esta área.

Por isso o caminho percorrido neste trabalho se iniciou pela explicitação dos fundamentos da filosofia dusseliana, tomada como expressão do pensamento latino-americano contemporâneo e que, em vários momentos, serviu de provocação para as análises e proposições procedidas. Toda a parte inicial do trabalho foi dedicada à explicitação destes fundamentos, inclusos os histórico-antropológicos – a releitura da história e a crítica à Modernidade, ao sistema-mundo – e os filosóficos, estes repartidos entre as filosofias eurocêntricas hegemônicas e suas filosofias críticas, europeias.

Talvez a assunção de um paradigma interpretativo da Modernidade que fosse autêntico e original em perspectiva latino-americana, procedimento possibilitado pela característica semita do pensamento dusseliano, se configure como o grande ponto de partida fundamental da filosofia da libertação tal qual estudada ao longo deste trabalho. A releitura da história permitiu o rompimento com a perpetuação dos valores modernos, foi a chave que possibilitou romper com a concepção do *presente eterno*, que, opressivo, apresenta-se em nosso ideário como uma síndrome, uma patologia. Romper com esta visão eurocêntrica do passado foi a via escolhida para nos colocarmos diante de um futuro como possibilidade, em ato de recusa ao futuro como fatalidade, ao futuro já presente.

Assumida esta perspectiva da história sob o ponto de vista do *paradigma mundial*, a leitura da filosofia como fomentadora ou crítica dos processos de opressão torna-se

necessidade que se nos apresenta. Ainda que a leitura das filosofias – latino-americanas e europeias – sejam sempre críticas, o que nos permite fugir de um maniqueísmo simplista no estudo dos filósofos (veja-se as críticas a Ricoeur, a Levinas procedidas por Dussel), a postura interpretativa adotada nos permite reconhecer um conjunto da *filosofia da opressão*: na Modernidade, passa por Ginés de Sepúlveda, que com sua farta retórica recuperava os antigos textos aristotélicos, transformando-os em argumento para a negação da humanidade dos humanos ameríndios; passa por Hegel e por suas argumentações quanto à evolução geográfica do mundo, da infância asiática para a maturidade europeia, ou por sua tão lógica quanto opressiva apresentação da imprescindibilidade do escravo como forma de qualificação do senhor; passa por Heidegger, por quem Dussel já fora encantado, que tem o grande mérito de fincar de maneira muito consistente a filosofia hegemônica na mundaneidade – no cotidiano – mas faz perpetuar o *mesmo*, o *ser*, como absoluto impositor de sua visão de mundo como única possível, submetendo a seu próprio ser todos os entes que se lhe apresentam, sejam objetos, animais ou gentes.

A análise da leitura dusseliana da crítica às filosofias hegemônicas europeias, críticas ainda europeias, iniciaram a transição entre a exposição dos fundamentos e a apresentação de elementos mais propositivos da filosofia de Dussel. Com efeito, se a organização do conjunto do trabalho fosse outra, os capítulos três e quatro – *Filosofias críticas europeias na leitura dusseliana* e *Apropriação autêntica de conceitos eurocêntricos*, respectivamente – poderiam compor uma mesma unidade. Esta proximidade temática é compreensível e plenamente justificável: os conceitos da filosofia eurocêntrica apropriados criticamente pelo pensamento filosófico latino-americano são, como se poderia esperar, principalmente os conceitos da filosofia crítica europeia, e não da hegemônica. Não poderia ser diferente, se em seu *Método para uma filosofia da libertação* Dussel já nos havia advertido que, na construção da filosofia da libertação, poderia contar apenas com os autênticos críticos europeus, além, claro está, dos movimentos práticos de libertação da América Latina e dos outros continentes. A opção de separação destas perspectivas no conjunto do trabalho foi metodológica. Assim pudemos explorar algumas das mais marcantes referências europeias presentes no ideário dusseliano – Marx, Ricoeur, Levinas, Apel, os *Diálogos Norte-Sul*, a assunção definitiva da materialidade como referência filosófica, os limites da razão discursiva ou hermenêutica, impraticável que é quando o sujeito a discursar ou a interpretar está submetido a níveis mais ostensivos de opressão.

A leitura crítica de argumentos destes filósofos, estudados profundamente por Dussel ao longo de décadas, forneceu os últimos elementos para nos apropriarmos daqueles que considero os fundamentos principais da filosofia dusseliana, sem os quais teríamos muitas dificuldades de compreendermos a proposta filosófica inovadora do autor. Uma vez que estávamos diante de um novo paradigma interpretativo da história e da história da filosofia, conhecer tais fundamentos foi um caminho para estabelecer a comunicabilidade interparadigmática, uma necessidade, formados que somos a partir das referências filosóficas europeias.

A associação da releitura da história procedida com estudo crítico dos filósofos que constituem oposição europeia à filosofia hegemônica permitiu situar a filosofia dusseliana no conjunto da filosofia contemporânea, marcando suas distinções particulares, especialmente aquelas que apenas um pensador latino-americano poderia possuir, por ter vivenciado a história da opressão, por ter se constituído como humano partícipe de uma cultura mundialmente oprimida. Dito de outra forma, esta associação permitiu melhor compreender algumas das contribuições à filosofia contemporânea que só poderiam ser dadas por *outros* em relação aos europeus, demonstrando a singularidade com que a América Latina – e, analogamente, a África e a Ásia – pode participar do universo filosófico. Há percepções que nos são absolutamente exclusivas.

No limite entre o pensamento dusseliano e expressões dos pensamentos que podem surgir a partir do dusseliano, a segunda parte do trabalho, intitulada *Filosofia e práxis de libertação*, foi dedicada à apresentação propriamente dita da filosofia da libertação, não mais dos seus fundamentos. Talvez aqui, em especial no quinto capítulo, esteja concentrada a tese propriamente dita deste trabalho. Para chegar a ela, ainda no capítulo quatro, recuperamos de Leopoldo Zea as importantes noções de autenticidade e de originalidade, que, acredito, permanecem como critério de validade de qualquer filosofia, inclusa, mas não apenas a latino-americana. A partir da compreensão da *originalidade* como característica da filosofia que se dispõe a elaborar filosoficamente as respostas a *problemas originados* em um determinado contexto ou circunstância, localizados histórica e espacialmente, a noção de originalidade filosófica desvinculou-se daquele sentido que fetichizadamente vem assumindo na academia eurocêntrica moderna, qual seja, o de ineditismo. Com Zea, percebemos que uma descoberta filosófica inédita pode, eventualmente, não ser original por não dialogar, a partir da perspectiva própria da filosofia, com a realidade social em que se insere. Assim o autor

estabelece a ideia da filosofia autêntica, praticada a partir de sua realidade existencial, ainda que tenha como seu ponto de chegada desejado respostas universalizáveis: o universal poderá ser ponto de chegada, mas no seu princípio, toda filosofia é regional, localizada.

As dimensões *erótica* e *política*, apresentadas por Dussel como *momentos metafísicos de libertação*, puderam então ser autenticamente pensadas. Deste conjunto, o estudo da erótica em particular permitiu importantes conclusões, em especial acerca do reconhecimento da alteridade como necessidade manifesta pelo ser, pelo *mesmo*, ainda no âmbito do seu desejo. O desejo sexual pelo *outro*, a necessidade irracional – pré-racional – de satisfação erótica e a percepção sensível que esta satisfação se dá de maneira mais intensa apenas quando se reconhece o outro como *outro*, quando se rompe as barreiras de *si-mesmo*, possibilitando assim o ato sexual efetivo, estes elementos importantíssimos conduziram ao entendimento que o reconhecimento da *alteridade do outro* não depende da boa vontade do *mesmo*, não é *caridade*, mas uma necessidade para a mais plena realização de *si-mesmo*. Incompletos que somos, a abertura para o outro é condição para a realização de si próprio.

Ainda que o capítulo final tenha sido concluído com um alerta sobre a importância de se desenvolver com mais cuidado a *erótica da libertação*, é pertinente uma última palavra sobre este assunto: na erótica, e não na política, a presença do outro como outro é forçosamente desejada. Naturalmente que a temática da política guarda relação mais direta com a filosofia da libertação, inserida que está esta filosofia no conjunto de movimentos politizados de libertação dos oprimidos. Também parece natural a escolha, de Dussel, por dedicar-se nesta fase madura de sua filosofia ao desenvolvimento da política e não da erótica: a política tem potencial libertador em maior escala, quantitativa e qualitativa, por ser determinante das demais esferas com mais força que é por elas determinada. Mas a qualidade de desejar a alteridade parece presente primeiro na erótica, e não na política. Por isso, também, o risco de fetichização da política é maior, mais ameaçador: no âmbito político, não há o rosto do *outro* que se impõe como irredutível, não há o desejo pelo corpo do *outro* como condição de satisfação mais plena do desejo próprio. A força da afirmação dusseliana acerca do órgão sexual como presença na totalidade do corpo de uma abertura para a alteridade não deve ser esquecida ou relativizada. É preciso desenvolver uma ou múltiplas *eróticas da libertação*, com a mesma intensidade com que vem sendo desenvolvida, especialmente pelo próprio Dussel, a *política* desta filosofia.

Mas a opção pela política como prioridade parece incontestável, mesmo face à lembrança da força da erótica. A profunda relação entre ética e política, rompida apenas como parte do reducionismo racionalista moderno, favorece em muito o desenvolvimento da política como prioritário em uma filosofia que, tendo na materialidade dos corpos seu maior referencial, oferece-se como pedagógica, e que tem a ética como elemento metafísico.

Dentre as muitas pequenas conclusões a que fomos chegando a cada subcapítulo e capítulo, que nos permitiam conduzir o texto para as partes seguintes e também retomar com frequência afirmações e apontamentos anteriores, talvez essa sistematização esquemática dos princípios da filosofia da libertação tenha sido a maior contribuição deste trabalho. Primeiro, com a busca por sistematizar a partir de intuições diversas – da filosofia, da pedagogia, da teologia – o conceito de libertação, que tematiza nossa filosofia. Entendo que a compreensão da libertação como libertação dos corpos, em sua carnalidade, pode muito contribuir com a construção ainda longa que se há de proceder nos terrenos próprios a esta filosofia da libertação. Pode contribuir, em especial, no sentido de oferecer um referencial suficientemente sólido – material, concreto – para que ao adentrarmos nos domínios dos discursos, das abstrações, das filosofias, não percamos de vista que esta filosofia que estamos produzindo na América Latina deve ser autêntica, original. Portanto, é uma filosofia que só tem sentido de ser se partir dos corpos como referência primeira e se voltar aos corpos como destino último, contribuindo, de alguma forma, para sua preservação, manutenção, reprodução, para sua libertação.

A explícita assunção dos corpos como referência dos discursos em geral, incluso o filosófico, no contexto da libertação, obriga a esta nossa filosofia que se faça uma pedagógica. Seja para começar como *discípulo atual do futuro discípulo*, quer dizer, para começar ouvindo dos corpos que vivem a realidade sócio histórica atual quais são os problemas ora originados e que devem ser tematizados pela filosofia autêntica; seja por assumir o papel de mestre quando o *futuro discípulo* se fizer *discípulo*: a filosofia deve, pedagogicamente, retornar ao mundo concreto, à realidade dos corpos, suas elaborações conceituais e abstratas. Se não, não há motivos para fazê-la.

A própria análise crítica da história procedida na parte inicial aponta para a necessidade da constituição da filosofia como pedagógica no contexto da libertação latino-americana: embora seja historicamente recente o efetivo domínio hegemônico europeu sobre o sistema-mundo – cerca de duzentos anos, nos demonstrou Dussel – a gestão política da

segunda Modernidade fez estender-se para o passado e para o futuro o presente de dominação eurocêntrica. Eis a *síndrome do presente eterno*, que busca, de maneira planejada, perenizar a ordem social vigente desde a Revolução Industrial. O ideário oficial do sistema mundo é constituído justamente pela filosofia hegemônica e por suas similares representações nos demais campos do saber. É um ideário que apresenta a América Latina, a África e a Ásia como aprendizes desejosos de se constituírem tal qual a madura Europa. Trata-se, portanto, de inautenticidade para quem vive *deste lado do Atlântico* ou *abaixo do Equador*. Este ideário opressivo dos *ethos* latino-americanos precisa ser combatido para que os corpos não-europeus deixem de sofrer com a necessidade de europeização que lhes é estranha. Dito de outra forma: é preciso criar um ideário autêntico latino-americano, aquilo que me arrisquei a chamar de uma nova *paidéia*, contemporânea, latino-americana, original e autêntica. E, como visto, embora não seja uma tarefa que pode ser desenvolvida apenas pela filosofia, cabe a esta um papel protagonista, seja ao fornecer os fundamentos epistemológicos libertadores para que outros saberes se constituam ou se aprimorem como saberes de libertação, seja por planejar estrategicamente o *quefazer* libertador da cultura que se encontra oprimida desde o início da colonização. Por isso tudo, para contribuir adequadamente com o processo de libertação, a filosofia deve ser *estrita e prioritariamente uma pedagógica*.

Para cumprir este papel libertador, como parte de sua estruturação, a filosofia latino-americana faz a ética assumir o papel de filosofia primeira, de *metafísica* – ressignificado que foi este conceito, trata-se apenas de *filosofia fundamental* ou *filosofia primeira da própria filosofia*. O respeito incondicional aos corpos como fundamento material (o mais relevante) aponta para a ética, respeitosa das alteridades, como fundamento teórico. E, no caso, são ao menos duas as alteridades a serem respeitadas pela filosofia fundada na ética, a saber: a alteridade que permite o reconhecimento dos *outros*, infinitos, em lugar da imposição ontológica do mesmo; e a alteridade em relação ao âmbito teórico, isto é, o reconhecimento da carnalidade dos corpos como fundamento prioritário. Completamos, assim, a leitura esquemática da filosofia que se apresenta como práxis pedagógica e que tem na ética sua metafísica, seu fundamento teórico, constituindo-se como instrumento para a luta pela libertação dos corpos.

O fato da ética pura não ter interface direto com a realidade prática – ela sempre se manifesta em outras frentes – levou ao desenvolvimento da *política da libertação*, etapa inconclusa da constituição da filosofia latino-americana e, por isso, apenas apontada em

alguns de seus elementos neste trabalho. Ainda assim, a presença deste tema no capítulo final pode ajudar à atual e às futuras gerações dos filósofos de nosso continente a selecionarem seus próprios temas de pesquisa – não deixa de ser este trabalho, contributo à filosofia da libertação, uma pedagógica. Seja a própria política que ainda muito tem a desenvolver-se, seja a erótica, importantíssima e ainda carente de maiores estudos, seja ainda por outros tantos caminhos, a filosofia da libertação está *em construção, inconclusa*, configurando-se assim fértil terreno à produção filosófica crítica, *poiética*, contemporânea.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- AGUDELO, A. A. **La provocazione storica dell'Altro: un approccio al pensiero di Enrique Dussel**. 2005. 77 f. Dissertação de Mestrado em Ciências da Cultura e da Religião. Roma: Università Degli Studi Roma Tre, 2005.
- ALMEIDA, D. D. M. Nous, Les non-européens. La pensée en Amérique Latine et la non-philosophie: un non-rapport possible?. In: LARUELLE, F. (org.). **Discipline Hérétique: esthétique, psychanalyse, religion**. Paris: Editions Kimé, 1998.
- ALTHUSSER, L. **Aparelhos ideológicos de estado**. 7.ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998.
- ALVES, C. M. **Ética da libertação: a vítima na perspectiva dusseliana**. 2005. 126 f. Dissertação de Mestrado em Filosofia. São Paulo: PUC-SP, 2005.
- ALVES, R. **Da esperança**. Campinas: Papirus, 1987.
- AMES, José Luiz. **Liberdade e libertação na ética de Dussel**. Campo Grande: CEFIL, 1992.
- ANDERSON, J. L. **Che Guevara: uma biografia**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.
- APEL, K. O. **Estudos de moral moderna**. Petrópolis: Vozes, 1994.
- _____. La 'ética del discurso' ante del desafío de la filosofía latinoamericana de la liberación. In: DUSSEL, E. **Ética de la liberación ante Apel, Taylor y Vattimo**. México: UAEM, 1998.
- ARANTES, P. Vida e obra. In: HEGEL, G. **Estética**. São Paulo: Nova cultural, 1999.
- ARENDT, H. **A condição humana**. 10.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.
- _____. **Entre o passado e o futuro**. 6.ed. São Paulo: Perspecriva, 2007.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- _____. **Mefísica**. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- _____. **Organon**. São Paulo: Edipro, 2009.
- _____. **Política**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- BARROS, C. M. Exclusão social e capitalismo. In MOTTA, C. et al. **Ética, cidadania e política**. São Paulo: Terceira Margem, 2004.
- BOFF, L. **Jesus Cristo libertador**. 12.ed. Petrópolis: Vozes, 1988.
- BORNHEIM, G. (org.). **Os filósofos pré-socráticos**. 13.ed. São Paulo: Editora Cultrix, 1999.

BRASIL. Ministério da Educação. Conselho Nacional de Educação. **Parecer CNE/CES nº 492/2001.**

_____. Ministério da Educação. Conselho Nacional de Educação. **Resolução CNE/CES nº 12/2002.**

BULA *INTER COETERA* de 4 de maio de 1493, por Alexandre VI. In: GARCIA, E. V. (org.). **Diplomacia brasileira e política externa: documentos históricos 19493-2008.** Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

CARVALHO, J. M. Introdução. In: _____. **Problemas e teorias da ética contemporânea.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

CENCI, E. M. A reflexão ética de Karl Otto Apel. In: CARVALHO, J. M. **Problemas e teorias da ética contemporânea.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

CORREIA, C. J. **Ricoeur e a expressão simbólica do sentido.** Braga: Calouste Gulbenkian, 1999.

DAL'PUPO, E. C. A **“pedagógica” de Enrique Dussel: elementos comparativos com Paulo Freire.** 2005. 130 f. Dissertação de Mestrado em Filosofia. São Paulo: PUC, 2005.

DÍAZ NOVOA, Gildardo. **Enrique Dussel en la filosofía latinoamericana y frente a la filosofía eurocéntrica.** Tese de Doutorado em Filosofia. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2001.

DUSSEL, E (org.). **Debate en torno a la ética del discurso de Apel: diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina.** México: Siglo XXI, 1994.

_____. **1492: El encobrimiento del Otro.** Hacia el origen del “mito de la Modernidad”. La Paz: Plural Editores, 1994.

_____. **20 teses de política.** Buenos Aires; São Paulo: CLACSO; Expressão Popular, 2007.

_____. Alguns princípios para uma ética ecológica material de libertação: relações entre a vida na terra e a humanidade. In: PIXLEY, J. (coord.). **Por um mundo diferente.** Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. **Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación.** Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1993.

_____. Autopercepción intelectual de un proceso histórico. **Revista Anthropos**, n. 180. Barcelona: Proyecto A Ediciones, 1998.

_____. **El humanismo semita.** Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1969.

_____. **Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão.** Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. **Ética de la liberación: en la edad de la globalización y de la exclusión.** 4.ed. Madrid: Editorial Trotta, 2002.

- _____. **Filosofia da libertação**: crítica à ideologia da exclusão. São Paulo: Paulus, 1995.
- _____. Filosofía de la liberación en Argentina. In: MARQUINEZ ARGOTE, G. (org.). **¿Que es eso de filosofia latinoamericana?** 3.ed. Bogotá: Editorial El Buho, 1984.
- _____. **Filosofía de la liberación**. 4.ed. Bogotá: Editorial Nueva América, 1996.
- _____. **Filosofía de la producción**. Bogotá: Editorial Nueva América, 1984.
- _____. **Filosofía ética latinoamericana III**: De la erótica a la pedagógica en la liberación. México: Editorial Edicol, 1977.
- _____. **Filosofía ética latinoamericana IV**: Política latinoamericana (Antropológica III). Bogotá: Universidad Santo Tomás. 1979.
- _____. **Hacia un Marx desconocido**. México: Siglo XXI; Izgtapalapa, 1998.
- _____. **Hacia una filosofía política crítica**. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2001.
- _____. **Historia de la filosofía y filosofía de la liberación**. Bogotá: Editorial Nueva América, 1994.
- _____. **Historia general de la Iglesia en América Latina**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1983.
- _____. **Materiales para una política de la liberación**. Madrid: Plaza y Valdés Editores, 2007.
- _____. **Método para una filosofía de la liberación**: superación analéctica de la dialéctica hegeliana. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974.
- _____. **Para una ética de la liberación latinoamericana**, tomo I. Buenos Aires: Siglo XXI Argentina Editores, 1973.
- _____. **Política de la liberación**: arquitectónica. Madrid, Editorial Trotta, 2009.
- _____. **Política de la liberación**: historia mundial y crítica. Madrid: Editorial Trotta, 2007.
- FORNET-BETANCOURT, R. **Transformación intercultural de la filosofía**. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2001.
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade**, vol II: o uso dos prazeres. 10.ed. São Paulo: Graal, 2003.
- _____. **Microfísica do poder**. 16.ed. Rio de Janeiro: Graal, 2001.
- _____. **O nascimento da clínica**. 6.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- _____. **Vigiar e punir**. 24.ed. Petrópolis: Vozes, 2001.
- FREIRE, P. **Educação como prática da liberdade**. 9.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

_____. **Educação e atualidade brasileira**. Tese de concurso para a cadeira de História e Filosofia da Educação na Escola de Belas Artes de Pernambuco. Recife, 1959 (Mímeo).

_____. **Paulo Freire: última entrevista**. São Paulo: TV PUC, 1997.

_____. **Pedagogia do oprimido**. 17.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FREUD, S. **Psicologia das massas e análise do ego**. Rio de Janeiro: Imago, 1976a (Edição Standard Brasileira).

_____. **Totem e tabu**. Rio de Janeiro: Imago, 1976b (Edição Standard Brasileira).

FREYRE, G. **Casa grande & senzala**. 48.ed. São Paulo: Global Editora, 2006.

FUKUYAMA, F. **The end of history and the last man**. Nova Iorque: Free Press, 2006.

GADOTTI, M. (org.). **Paulo Freire: uma biobibliografia**. São Paulo; Brasília: Cortez; Instituto Paulo Freire; UNESCO, 1996.

GUTIERREZ, G. L. **Teologia da libertação: perspectivas**. 6.ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

GUTIÉRREZ, J. L. **Aristóteles em Valladolid**. São Paulo: Editora Mackenzie, 2007.

HABERMAS, J. **Comentários à ética do discurso**. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

HEGEL, F. **Fenomenologia do espírito**. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. **Logica**. Madrid: Folio Espanha, 2003.

HEGEL, G. W. F. **A razão na história**. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2001.

HEIDEGGER, M. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. In: _____. **Conferência e escritos filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1979b.

_____. **O que é uma coisa**. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. Que é isto – a filosofia? In: _____. **Conferência e escritos filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1979a.

_____. Que é metafísica? In: _____. **Conferência e escritos filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1979c.

_____. **Ser e tempo**. 6.ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

HINKELAMMERT, F. **Critica de la razón utópica**. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2002.

_____. Pensar em alternativas: capitalismo, socialismo e a possibilidade de outro mundo. In: PIXLEY, J. (org.). **Por um mundo diferente: alternativas para o mercado global**. Petrópolis: Vozes, 2003.

HOBBS, T. **Leviatã**. São Paulo: Abril Cultural, 1981.

- HOLANDA, S. B. **Raízes do Brasil**. 3.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- HUSSERL, E. **A idéia da fenomenologia**. Lisboa: Edições 70, [1990].
- IASI, M. L. Três originalidades e um velho caminho. **Revista Múltiplas Leituras**, v. 2, n. 2. São Bernardo do Campo: UMESP, 2009.
- JAEGER, W. **Paidéia: a formação do homem grego**. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964.
- _____. **Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?**. Trad. Luiz P. Rouanet. Disponível em <<http://br.geocities.com/eticaejustica/esclarecimento.pdf>>. Acesso em 02 mai 2009.
- KUHN, T. **A estrutura das revoluções científica**. 5.ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1998.
- KUSH, R. **Esbozo de una antropología filosófica americana**. Buenos Aires: Ediciones Castañeda, 1978.
- _____. **La negación en es pensamiento popular**. Buenos aires: Editorial Cimarron, 1975.
- _____. **La seducción de la barbarie: análisis herético de un continente mestizo**. 2.ed. s/l: Editorial Fundacion Ross, s/d.
- LAS CASAS, B. **Brevíssima relación de la destrucción de las Indias**. Barcelona: Ediciones Obis, 1986.
- LEVINAS, E. A ontologia é fundamental? In: _____. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2004.
- _____. **Ética e infinito**. Lisboa: Edições 70, 2000.
- _____. **Totalité et infini**. Paris: LGF, 1990.
- LIMA VAZ, Henrique C. **Antropologia filosófica**, vol. I. 7.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- LYOTARD, J. F. **The postmodern explained**. Londres: Turnaround, 1992.
- LUXEMBURGO, R. **Reforma o revolución**. México: Grijalbo, 1967.
- MACHIAVELLI, N. **Il principe**. Florença: Giunti, 2004.
- MANCE, E. A. Uma introdução conceitual às filosofias de libertação. **Revista Libertação-Liberación: nova fase**, n. 1. Curitiba: IFiL, 2000.
- MARQUÊS DE SADE. Justificação do prazer. In: _____. **Escritos filosóficos e políticos**. s/l: Rodrigues Xavier, 1971.

MARX, K. **A dominação britânica na Índia**. Lisboa/Moscou: Edições Progresso/Editorial Avante!, 1982. Disponível em <http://www.marxists.org/portugues/marx/1853/06/10.htm>, acesso em 21 nov 2009.

_____. **A Questão Judaica**. São Paulo: Moraes Editores, s/d.

_____. **Contribuição para a crítica da economia política**. Lisboa/Moscou: Edições Progresso/Editorial Avante!, 1982. Disponível em <http://www.marxists.org/portugues/marx/1859/01/prefacio.htm>. Acesso em 21 nov 2009.

_____. **Formações econômicas pré-capitalistas**. 6.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

_____. **O capital**. 5.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

_____. **O capital**. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (col. Os economistas).

_____; ENGELS, F. **Manifesto do partido comunista**. Obras escolhidas em três tomos. São Paulo: Alfa-Omega, s/d.

_____. **Mensagem da Direção Central à Liga dos Comunistas**. Lisboa/Moscou: Edições Progresso/Editorial Avante!, 1982. Disponível em <http://www.marxists.org/portugues/1850/03/mensagem-liga.htm>. Acesso em 21 nov 2009.

MENDONÇA, R. **História da política exterior do Brasil (1500-1825)**. México: Instituto Pan-Americano de Geografia e História, 1945.

MIGNOLO, W. D. **Local histories / global designs: coloniality, subaltern knowledges, and border thinking**. Princeton: Princeton University Press, 2000.

_____. **The idea of Latin America**. 3.ed. Malden: Blackwell Publishing, 2007.

MOLTMANN, J. **Teologia da esperança**. 3.ed. São Paulo: Editora Teológica, 2005.

MONTERO, M. **Teoria y practica de la psicologia comunitaria**. Buenos Aires: Paidós Argentina, 2003.

_____.; SONN, C. C. (orgs.). **Psychology of liberation**. New York: Springer, 2009.

MORE, T. **Utopia**. Londres: Penguin Books, 2003.

MORENO LAX, Alejandro. **El concepto de vida en la ética contemporánea**. 2007. 159 f. Diploma de Estudos Avançados. Universidad de Murcia, 2007.

NIETZSCHE, F. Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral. In: _____. **Obras incompletas**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

NOCETI, E. **Fundamentos y líneas principales de la ética de la liberación de Enrique Dussel**. Tese de Doutorado em Filosofia. Roma: Universidad Montifícia Salesiana, 1986.

ONFRAY, M. **Contra-história da filosofia: as sabedorias antigas, I**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008a.

_____. **O cristianismo hedonista: Contra-história da filosofia II.** São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008b.

PANSARELLI, D. **Autoria do mundo: a educação mediada do sujeito autônomo.** 2004. 111 f. Dissertação de Mestrado em Educação. São Bernardo do Campo: UMESP, 2004.

_____. Para uma história da relação ética-política. **Revista Múltiplas Leituras**, v. 2, n. 2. São Bernardo do Campo: UMESP, 2009.

_____. Pueblo, historia y liberación. In: VALERA-VILLEGAS, G.; MADRIZ, G. (orgs.). **Lectura, ciudadanía y educación.** Caracas: El Perro y la Rana, 2008.

PEDROSO, E. A. **Alteridade e libertação:** sobre a condição de ser sujeito em Enrique Dussel. 2006. 106 f. Dissertação de Mestrado em Filosofia. São Paulo: PUC, 2006.

PIZA, S. A constituição da sociedade domesticada. In: PANSASARELLI, D.; PIZA, S. (orgs.). **Filosofia e modernidade.** São Bernardo do Campo: UMESP, 2008.

POMER, L. **História da América hispano-indígena.** São Paulo: Global, 1983.

PRADO Jr. C. **A revolução brasileira.** 7.ed. São Paulo: Brasiliense, 2000.

_____. Adendo a *A revolução brasileira*. **Revista novos temas**, n. 1. São Paulo: Instituto Caio Prado Jr, 2009.

QUARTIM DE MORAES, J. Continuidade e ruptura do pensamento de Marx. In: BOITO Jr. et al (orgs.). **A obra teórica de Marx.** 2.ed. São Paulo: Xamã, 2002.

QUIJANO, A. Diversidade étnica. In: SADER, E. (coord.). **Latinoamericana:** enciclopédia contemporânea da América Latina e do Caribe. Rio de Janeiro; São Paulo: ALPAC; Boitempo, 2006.

REALE, G., ANTISERI, D. **História da filosofia:** Antigüidade e Idade Média. São Paulo: Paulus, 1990.

REGINA, J. E. Filosofia latinoamericana. **Revista Libertação-Liberación: nova fase**, n. 1. Curitiba: IFiL, 2000.

RIBEIRO, D. **O povo brasileiro.** 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RICOEUR, P. **Do texto à acção.** Porto: Rés, 1989.

_____. **Du texte à l'action.** Paris: Editions du Seuil, 1986.

_____. **Le conflit des interprétations: essais d'hermeneutique.** Paris: Editions du Seuil, 1969.

_____. **O mal.** Campinas: Papyrus, 1988.

_____. **Soi-même comme un autre.** Paris : Editions du Seuil, 1990.

RODRIGUES, E. Raça e controle social no pensamento de Nina Rodrigues. **Revista Múltiplas Leituras**, v. 2, n. 2. São Bernardo do Campo: UMESP, 2009.

RODRIGUES, V. L. Pedagogía de la oprimida: epistemología feminina. **Cadernos de educação: reflexões e debates**, n. 13. São Bernardo do Campo: UMESP, 2007.

ROIG, A. **Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano**. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.

ROMÃO, J. E. Razões opimidas. **Cadernos de educação: reflexões e debates**, n. 13. São Bernardo do Campo: UMESP, 2007.

ROUSSEAU, J. J. **Du contrat social**. Paris : Hachette, 2005.

SADEK, Maria T. Nicolau Maquiavel: o cidadão sem *fortuna*, o intelectual de *virtù*. In: WEFFORT, F. C. (org.). **Os clássicos da política**. 6.ed. São Paulo: Ática, 1995, vol. I.

SADER, E. (coord.). **Latinoamericana**: enciclopédia contemporânea da América Latina e do Caribe. Rio de Janeiro; São Paulo: ALPAC; Boitempo, 2006.

SALAZAR BONDY, A. **¿Existe una filosofía de nuestra América?**. 11.ed. México: Siglo XXI Editores, 1988.

SANTOS, B. S. (org.). **Portugal singular**. Porto: Edições Afrontamento; CES, 1993.

SARTRE, J. P. **O ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. 6.ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

SCHELKSHORN, H. Discourse and liberation. A critical approach of 'discourse ethics' and E. Dussel's 'ethics of liberation'. **Revista Libertação-Liberación**, v. 2, n. 1. Campo Grande: CEFIL, 1991.

SEVERINO, A. J. **A filosofia contemporânea no Brasil**. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. **Educação, ideologia e contra-ideologia**. São Paulo: EPU, 1986.

SEZYSHTA, A. J. **Por um projeto utópico crítico**: contribuições e limites de Levinas e Marx para a filosofia da libertação de Enrique Dussel. Dissertação de Mestrado em Filosofia. João Pessoa: UFPB, 2005.

SIDEKUM, A. (org.). **Ética do discurso e filosofia da libertação**: modelos complementares. São Leopoldo: UNISINOS, 1994.

SODRÉ, N. W. **Brasil: radiografia de um modelo**. Petrópolis: Vozes, 1974.

_____. **Introdução à revolução brasileira**. 4.ed. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1978.

STERMIERI, M. **El caminante: la filosofía della liberazione di Enrique Dussel**. 2003. 248 f. Tese de doutorado em História do pensamento político contemporâneo. Bolonha: Università di Bologna, 2003.

SUN TZU. **A arte da guerra**. Porto Alegre: LP&M, 2000.

TEIVAINEN, T. **Pedagogía del poder mundial**: relaciones internacionales y lecciones de desarrollo en América Latina. Lima: CEDEP, 2003.

TOSI, G. **La teoria della schiavitù naturale nel dibattito sul nuovo mondo (1510-1573)**. “Veri domini” o “servi di natura”? Bolonha: ESD Edizioni Studio Domenicano, 2002.

TSETUNG, M. Saudemos o novo auge da Revolução Chinesa. In: _____. **Obras escolhidas de Mao Tsetung**. São Paulo: Editora Alfa-Omega, 1979, vol. IV.

VIEIRA, A. R. Filosofia da libertação e marxismo. In: PIRES, C. P. (org.). **Ética e cidadania**: olhares da filosofia latino-americana. Porto Alegre: Dacasa; Palmarica, 1999.

VOLTAIRE. Des conspirations contre les peuples, ou Des proscriptions. In: _____. **Oeuvres completes de Voltaire**. Paris: Hachette, 1893.

WALLERSTEIN, I. **O sistema mundial moderno**. México: Siglo XXI, 1999 (3 vols.).

ZEA, L. **Discurso desde la marginalización y la barbarie**. Barcelona: Anthropos, 1988.

_____. **La filosofía americana como filosofía sin más**. 3.ed. México: Siglo XXI Editores, 1975.

_____. **La filosofía como compromiso y otros ensayos**. México: Fondo de Cultura Económica, 1952.

ZIMMERMANN, R. **América Latina – o não ser**: uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976). 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1987.